# Syrische Josef-Gedichte

Mit Uebersetzung des Gedichts von Narsai
und Proben aus Balai und Jaqob von Sarug.

## Abhandlung

zur Erlangung der Doktorwürde
der philosophischen Fakultät I
der
UNIVERSITÄT ZÜRICH

vorgelegt von

HEINRICH NÄF,
von Kappel a. A.

Angenommen
auf Antrag von Herrn Prof. Dr. J. Hausheer.

ZÜRICH 7
Buchdruckerei A. Schwarzenbach
1923.

Von den Josef-Gedichten Balai's und Narsai's lagen der Fakultät vollständige Uebersetzungen vor. Die erstere ist von mir selbständig angefertigt und erst nachträglich mit der lateinischen Uebersetzung von Lamy verglichen. Auch von den Memre Jaqobs von Sarug ist eine Uebersetzung im Auszug (nach einer photographischen Kopie der vatikanischen Handschrift) vorhanden.

N.

# EINLEITUNG.

Erst neuerdings beginnen wir die Tatsache in ihrer ganzen Tragweite zu würdigen[1]), daß Christen, Juden und Mohammedaner von einem gemeinsamen geistigen Erbe zehren, daß seit den Tagen Alexanders des Großen, Christi und der Römer Morgenland und Abendland eine große Kultureinheit bilden, die zwar durch den Islam innerlich gelockert, aber dafür weiter nach Osten hin ausgedehnt worden ist. Wie weit dieser Kulturkreis reicht und wie sehr wir in den Wurzeln unserer geistigen Existenz mit den entferntesten Völkern desselben zusammenhangen[2]), das kommt uns zum Bewußtsein, wenn wir die merkwürdige Rolle verfolgen, die der alttestamentliche Josef lange Zeit in der Weltliteratur gespielt hat. Es würde schwer sein, eine Gestalt der Sage oder Geschichte zu nennen, die über ein so weites Gebiet der Erde hin so viel Gemüter und Federn in Bewegung gesetzt hätte wie er. Auch andere, wie Salomo und Alexander, haben die Phantasie der Völker mächtig beschäftigt und sind zu Mittelpunkten großer Sagenkreise geworden. Aber keiner tut es wohl an Popularität dem ägyptischen Josef gleich, der als verkörpertes Ideal der Schönheit, Weisheit und Tugend imponierte und zugleich durch seine romantisch-wechselvollen Lebensschicksale das immer rege Bedürfnis nach spannender Unterhaltung befriedigte. Die Juden, die in ihm ihre kühnsten nationalen Träume, den Aufstieg von Knechtschaft zur Weltherrschaft verheißungsweise erfüllt sahen, wurden nicht müde, an seinem Bilde weiterzudichten: in Talmud und Midrasch ist viel von ihm die Rede.

[1]) Vor allem durch das Verdienst Beckers. vgl. zuletzt Z. D. M. G. Bd. 76, p. 18 ff. — Auch Keyserling rechnet den Islam dem westlichen Kulturkreis zu. (Reisetagebuch e. Philosophen I, 244 ff.)

[2]) Sind doch bald alle charakteristischen Erscheinungen unseres Mittelalters mit mehr oder weniger Grund auf morgenländ. Ursprung zurückgeführt worden: Rittertum, Zunftwesen, Scholastik, Mystik, Eschatologie (Dante's Höllen- und Himmelfahrt), Buchillustration (Miniaturen), Minnepoesie, viele Bauformen. Ebenso groß aber wird der Einfluß der christlichen Antike auf die Entwicklung der islamischen Kultur gewesen sein.

**Mohammed** hat «der schönsten der Geschichten» die ganze **12. Sure** des Qorans gewidmet, die unter den längern Abschnitten dieses krausen Buches (dessen ungeheure weltgeschichtliche Wirksamkeit wir mit seinem Inhalt nur so schwer zusammenreimen können) wohl noch einer der lesbarsten ist. Von den muslimischen Legendenschreibern, Weltchronisten und Qorankommentatoren, die wegen des neuen Materials, das sie beibringen, vielfach interessanter sind als der erklärte Text selbst, haben die persischen Epiker den Stoff übernommen, und, freilich auch durch christliches Vorbild beeinflußt (wie wir zeigen zu können hoffen), ihm die klassische Form gegeben. Von den fünfzehn Epen (und zwei Prosa-Romanen) über Jussuf und Zulaicha[1]), die die persische Literaturgeschichte verzeichnet, sind wenigstens das von Firdusi (ca. 1010)[2]) und Dschami (ca. 1450)[3]) originale Schöpfungen von unvergänglicher Schönheit. Neun türkische Bearbeitungen[4]) (darunter eine osttürkische, uigurische), eine in afghanischer (Puschtu-) Sprache, und sechs hindostanische sind dem persischen Vorbild gefolgt. Und am andern Ende der islamischen Welt haben zwei Araber in spanischer Sprache Poema's de José gedichtet[5]), — Aber auch die Christen sind in diesem literarischen Triumphzug zu Ehren Josefs nicht zurückgeblieben. Die syrischen Dichter im fernen Mesopotamien haben ihre besten Kräfte daran gesetzt, in langen — manchmal nur allzulangen Werken den biblischen Helden zu verherrlichen. In Byzanz hat Romanos (um 550) ihn in zwei, vielleicht drei seiner ebenso formvollendeten als gemütstiefen Hymnen besungen[6]). Aus dem Spätmittelalter besitzen wir spanische, französische und italienische Mysterienspiele über die Josef-Geschichte, und im Deutschland des Reformationsjahrhunderts scheinen dramatische Aufführungen

---

1) Vgl. Ethé, Verhandg. d. VII. Orientalisten-Kongresses in Wien 1886; Horn, Gesch. d. pers. Lit. S. 178.

2) Uebersetzt von Schlechta Wssehrd, 1889, teilweise herausgegeb. von Ethé in Anecdota Oxoniensia 1908.

3) Ediert u. übersetzt v. Rosenzweig 1829, engl. v. R. Griffith 1882.

4) Nach Hadschi Chalifa, lex. bibliogr. ed. Flügel VI, 517 ff. Houtsma, ein alttürk. Gedicht, Z. D. M. G. 43.

5) Besprochen von Grünbaum, Z. D. M. G., Bd. 43 u. 44.

6) Das erste über die ganze Jos.-Gesch. herausgeg. von Krumbacher in den Studien zu Romanos p. 135 ff. (Sitzungsber. der bayr. Akademie 1898), das zweite «der keusche Josef» bei Pitra, Analecta sacra pag. 67—77, das dritte, ohne den Namen Romanos, ebenda fragmentarisch 477 f.



derselben geradezu Modesache gewesen zu sein; wurden doch in diesem Zeitraum nicht weniger als zwanzig lateinische und deutsche Josef-Schauspiele gedruckt[1]), in der heutigen Schweiz allein von 1530-40 zwei deutsche und ein rhätoromanisches[2]). Aber auch noch spätere, in literarischen Dingen anspruchsvollere Jahrhunderte vermochte die biblische Novelle, die Voltaire eines der köstlichsten documents humains des Altertums nennt, zu fesseln und zu Nachdichtungen anzuregen: nicht nur hat sie zu Opern und Oratorien den Text geliefert und den Zürcher J. J. Bodmer zu einigen seiner Patriarchen-Epen und -Dramen[3]) begeistert — die uns freilich lange nicht mehr so begeistern, wie die Zeitgenossen —; ein größeres Verdienst ist, daß sie, wie wir aus Dichtung und Wahrheit wissen, im jungen Goethe den poetischen Gestaltungstrieb hat wecken helfen.

So hat die Josef-Legende in ihren mannigfachen Bearbeitungen und Weiterbildungen eine lange, reiche Geschichte erlebt, deren genaue Darstellung Bände füllen würde. Sie kann als klassisches Beispiel für das Wandern und Wachsen literarischer Stoffe gelten.

Vorliegende Untersuchung nun soll im besondern von den syrischen Dichtungen über Josef und ihren Parallelen in den übrigen orientalischen Literaturen handeln. Erst seit einigen Jahrzehnten sind die einschlägigen Werke, mit Ausnahme des wenigst bedeutenden, durch Editionen eines davon auch durch eine lateinische Uebersetzung, zugänglich geworden. Eine eingehendere Besprechung haben sie jedoch meines Wissens noch nirgends gefunden. Und doch scheinen sie mir eine solche reichlich zu verdienen. Zwar braucht es für den modernen

---

1) A. von Weilen, der ägyptische J. im Drama des 16. Jahrh., 1887.

2) von Rütte, die hystoria von dem gotsförchtigen J., im 1538. jahr durch junge burger (zu Bern) cunterfeitisch gespilt. — Rueff, hüpsch, nüw spil von J. dem fromen jüngling, us etlichen capitlen des buchs der gschöpften gezogen, insonders lustig zu läsen, getruckt zu Zürich 1540. — J. von Travers, la historia da J., da seis frars in Egypta vendieu, aquel e sto ün sackret e fijüra da la paschiun dal filg da dieu, in araumaunsch fidelmaing tratta . . . anno 1534 zuerst aufgeführt, herausgegeb. v. J. Ulrich, 1891.

Weilen erwähnt noch ein zweites romanisches Josef-Drama, von Ulrich Campell, das ich aber nicht habe finden können. — Auch in dem berühmten zweitägigen Luzerner Osterspiel v. 1545 war die Josef-Episode eingeflochten, ähnlich wie das persische Mysterienspiel (Tazieh) zu Ehren der Märtyrer Hassan u. Hussain damit beginnt.

3) Joseph und Zulika, Gedicht in 2 Gesängen, Jakob und Joseph, Gedicht in 4 Gesängen, Zürich, Orell-Füßli 1753/4 (beide dramatisiert in den Trauerspielen: Der keusche und der erkannte J.).

Abendländer einige Ueberwindung, in diese Literatur einzudringen. Denn abgesehen von der teilweisen Fremdartigkeit des Inhalts, haben diese Dichter von dem Vorrecht des epischen Erzählers, sich in behaglicher Breite ergehen zu dürfen, vielfach einen allzu ausgiebigen Gebrauch gemacht. Ist schon die biblische Erzählung im sog. ausgeführten Stil gehalten, der im Vergleich mit der knappen wortkargen Fassung der meisten übrigen Genesis-Erzählungen sofort auffällt, so hat sie bei den syrischen Autoren zum Teil einen enormen Umfang angenommen, der mit dem wirklichen Gehalt nicht immer im gleichen Verhältnis steht. Eine überschwängliche Red- und Rührseligkeit hat sich hier mit einer gewissen nüchternen Hausbackenheit in ähnlicher Weise gepaart wie bei unserem J. J. Bodmer, dessen obenerwähnte Epen sich mit den syrischen mutatis mutandis nicht übel vergleichen lassen. Den hinreissenden Schwung und Farbenglanz eines geborenen Epikers wie Firdusi, den mystischen Tiefsinn eines Dschami, das in griechischer Schulung erworbene edle Ebenmaß eines Romanos suchen wir hier vergebens. Nehmen wir die Erzeugnisse syrischer Dichtkunst aber als das, was sie sind und sein wollen, als von Kirchenleuten zur Erbauung für Kirchenleute geschrieben, dann müssen wir uns vielmehr wundern, daß sie oder wenigstens einige von ihnen für den allgemein menschlichen und poetischen Gehalt des Stoffes so viel Sinn übrigbehalten haben. Ohne diese syrischen Theologen für große Dichter zu halten, können doch auch wir noch die reichen Gemütswerte anerkennen die sie aus dem Schatz der biblischen Geschichte zu heben verstehen, und uns freuen an der Liebe, Einfalt und Andacht, mit der sie sich in dieselbe versenken und uns deren Gestalten lebendig zu machen suchen. — Vor allem aber sind die Gedichte wertvoll für die intimere Kenntnis des orientalischen Christentums, das so weit abseits vom Wege blühte und trotz aller Berührung mit dem Griechentum doch stets eine ausgeprägte Eigenart bewahrte. Schon allein der Umstand, daß die Syrer eine biblische Episode, die so wenig Anlaß zu theosophischen Spekulationen[1]) bietet und ganz nur praktisch-ethisch, nicht dogmatisch orientiert ist, zum Gegenstand ihrer umfangreichsten Werke auserkoren

[1]) Das einzige griechisch-christliche epische Gedicht ist Nonnos' Paraphrase des Johannesevang., des philosophischsten Buchs der Bibel!



haben, ist bezeichnend; ein geborener Grieche hätte dies gewiß nicht getan. Es liegt aber nicht bloß an dem alttestamentlichen Stoff, wenn in den ältern Josef-Gedichten, die uns hier hauptsächlich beschäftigen werden (Balai und Narsai), sich so wenig spezifisch Christliches findet; haben wir doch zum Beispiel von Ambrosius eine Homilie[1]), in der das ganze christliche Dogma in die Josef-Geschichte hineingeheimnist und diese bis in die kleinsten Züge auf Christus bezogen wird. Im Gegensatz hiezu begegnen wir in jenen syrischen Homilien durchaus der nüchtern-historischen Auffassung des alten Testaments, wie sie in der antiochenischen Schule heimisch war und nach der Verketzerung dieser Schule von den Nestorianern treu weitergepflegt wurde; und zugleich sehen wir hier, wie diese rein sachliche Exegese zusammenhing mit der Grundrichtung des syrischen Christentums, die auf das Positive, Persönliche, Moralische den Hauptwert legte[2]). Als Folie hiezu wird uns die dritte syrische Homilienreihe über Josef (von Jaqob von Sarug) zeigen, wie die Monophysiten, offenbar unter alexandrinischem Einfluß, der natürlichen Schriftbehandlung der Antiochener untreu geworden sind und sich der allegorischen Auslegung zugewandt haben. So spiegelt sich ein gut Teil syrischer Kirchengeschichte in unsern Josef-Gedichten wieder[3]).

Aber auch in ihrem Erzählungsgute bieten die syrischen Dichter manches Interessante. Zwar halten sie sich in den Grundzügen streng an die biblische Vorlage und berichten nichts, was mit ihr im Widerspruch stehen würde. Darin unterscheiden sich völlig von ihnen die persischen Epiker, die auf der mannigfach alterierten qoranischen Darstellung der Josef-Geschichte

[1]) Sermo in patriarcham J.: Migne, Patr. scr. lat. XVI.

[2]) Schon für Efräm, den tonangebenden Dichter-Theologen, ist charakteristisch: die Warnung vor (spiritualisierender) Grübelei, größeres Interesse für die leibliche Auferstehung als für die Unsterblichkeit der Seele, starke Betonung der Willensfreiheit im pelagianischen Sinn.

[3]) Auch dem von Rassetheorien nicht Voreingenommenen muß es zu denken geben, daß das Christentum bei diesem Volke semitischer Abstammung (und auch die Führer der antiochenischen Schule werden ja trotz ihren griechischen Namen und ihrer griechischen Schriftstellerei zumeist Semiten gewesen sein) eine entschiedene Rückbiegung und Vereinfachung ins Judenchristliche erfuhr und sich der Linie Judentum-Islam näherte, während der Islam bei den arischen Persern und Indern mit Macht in das ihm von Haus aus fremde mystische Fahrwasser gedrängt wurde. Bloße historische Zusammenhänge und kulturelle Einflüsse reichen zur Erklärung dieser Tatsachen nicht aus, vielmehr müssen hier geistige Uranlagen, «Stimmen des Blutes», mitgesprochen haben.

fußen und dem Stoffe außerdem mit viel mehr dichterischer Freiheit gegenüberstehen; bei ihnen erscheinen deshalb nicht nur eine Menge Züge, von denen die Bibel nichts weiß, sondern es erfährt auch die ganze Anlage des Themas eine Umwandlung, durch die es an Einheitlichkeit und Geschlossenheit gewinnt, aber sich auch immer weiter von der biblischen Urgestalt entfernt: die Liebe der Aegypterin[1]) drängt sich ins Zentrum des Ganzen[2]). Bei Firdusi kündigt sich dies erst an, er folgt im großen und ganzen noch dem biblischen Faden und erst der Schluß rechtfertigt einigermaßen den Titel seines Epos: Jussuf und Zulaicha; auch der Geist, der dasselbe durchweht, ist noch dem der alttestamentlichen Erzählung verwandt. Bei Dschami aber sehen wir die Umwandlung von Grund aus vollzogen; hier ist Zulaicha zur Hauptperson, die Handlung vollends zum Liebesroman geworden und alles, was sich dem nicht fügte, z. B. die Reisen der Brüder nach Aegypten, ausgeschieden; die Liebe Zulaicha's zu Jussuf aber ist — freilich in der bei den Persern beliebten, zwischen Sinnlichem und Uebersinnlichem schillernden Art — zum Sinnbild der mystischen Liebe, mit der die Seele im Alleinen aufgeht, verklärt. — So radikal wäre natürlich ein christlicher und zumal ein syrischer Theologe niemals mit einem biblischen Stoffe verfahren, auch wenn er die geistigen Mittel dazu besessen hätte. Aber auch schon bei unsern syrischen Dichtern warten dessen, der die Josef-Geschichte nur aus dem biblischen Original kennt, allerlei Ueberraschungen; denn sie haben mannigfache Züge in ihre Darstellung verwoben, die dort noch nicht oder erst in Andeutungen vorkommen, und diese verleihen ihren Bearbeitungen des altbekannten Stoffes einen gewissen neuen Reiz. Auch wissenschaftlich ist es von Interesse, dem Ursprung und den Nachwirkungen dieser außerbiblischen Motive nachzugehen. Wissen wir doch aus der Geschichte der orientalischen Literaturen und Religionen, daß Syrien vielfach die Rolle des Vermittlers zwischen den Völkern Vorderasiens unter sich und

[1]) Wer ihr zuerst den Namen Zalicha, oder in der diminutiven Koseform Zulaicha gegeben hat, konnte ich leider nicht feststellen.

[2]) Wenn einmal die 17 persischen Gedichte und Romane über Jussuf und Zulaicha, soweit sie noch vorhanden sind, in ähnlicher Weise untersucht und verglichen werden, wie hier die syrischen, so wird sich wahrscheinlich zeigen, daß dieser Umwandlungsprozeß allmählich vor sich ging.



zwischen diesen und dem Abendland gespielt hat und lange Zeit sozusagen ein Umschlagsplatz für geistige Güter gewesen ist. Vielleicht werden auch wir dies bestätigt finden und einen weitern kleinen Beleg dafür beibringen können.

Der zweite Abschnitt soll dieser motivgeschichtlichen Untersuchung der syrischen Josef-Gedichte gewidmet sein, der erste im allgemeinen über letztere orientieren, und die eingestreuten Textproben einen Eindruck von ihnen vermitteln.

# A. Zur Charakteristik und Buchgeschichte.

## I. Bestandesaufnahme der syrischen Josef-Literatur.

Aus der klassischen Zeit syrischer Dichtkunst sind drei Reihen von Memre über Josef auf uns gekommen, die sich nach Alter, Umfang und ästhetischem Wert folgendermaßen abstufen: Das erste und gediegenste Werk, in zwölf Memre, stammt wahrscheinlich von Balai, von dessen Leben wir nur wissen, daß er in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts — also noch zur Zeit der ungeteilten syrischen Kirche — Landbischof in der Nähe des heutigen Aleppo gewesen ist, und von dessen schriftlichem Nachlaß wir sonst nur noch eine Anzahl von kirchlichen Hymnen und Gelegenheitsgedichten besitzen. — Das zweite, in ursprünglich zwei, vielleicht drei Memre, trägt den Namen des Nestorianers Narsai, der viele Jahrzehnte als Lehrer erst an der berühmten Persersschule in Edessa, dann wegen seiner dogmatischen Ueberzeugung von hier verdrängt, an der neugegründeten Schule in Nisibis wirkte, zu Anfang des 6. Jahrhunderts hochbetagt starb und noch heute von seiner Kirche als ihr größter Dichter und Liturg verehrt wird. — Das dritte endlich, in ursprünglich zehn Memre, uns

am wenigsten ansprechend, hat den Monophysiten Jaqob von Serug zum Verfasser, der, wahrscheinlich ebenfalls in Edessa gebildet, im Jahr 521 als Bischof seines Heimatbezirks am mittlern Eufrat starb, nachdem er sich als Schriftsteller überaus fruchtbar erwiesen.

Bevor wir aber auf die Besprechung dieser umfangreichen Bearbeitungen des Stoffes eingehen, sind als deren Vorgänger und mutmaßliche Quellen drei ältere, kürzere zu erwähnen:

1. Efräms Genesis-Kommentar zu Cap. 37 ff[1]. - Das prosaische Auslegungswerk Efräms, von unbezweifelter Echtheit, bietet nicht, was wir in einem Kommentar erwarten, sondern eine fortlaufende Paraphrase der biblischen Erzählung, in die aber, neben einzelnen Sacherklärungen und Reflexionen, in beträchtlicher Zahl Züge eingeflochten sind, die in der Bibel nicht vorkommen und zumeist aus der jüdischen Haggada stammen. In der Anlage gleicht also Efräms Kommentar einer «biblischen Geschichte» (wie z. B. dem Buch der Jubiläen oder des Josephus jüdischen Antiquitäten, oder auch dem jerusalemischen Targum, der bekanntlich mehr Midrasch als Uebersetzung ist); in der geistigen Haltung ist er den Homilien des Afraat nächstverwandt, die freilich keine zusammenhängende Exegese bieten, aber sich strenger auf den Bibelinhalt beschränken als Efräm.

Die in der römischen Ausgabe beigegebene Severuskatene, mit Scholien von Efräm u. a. enthält nur wenig auf Josef bezügliches.

Ohne Zweifel haben die Verfasser sämtlicher Josef-Gedichte die Auslegung ihres Meisters gekannt und daraus geschöpft.

2. Die den Namen Efräms tragende, eben nur griechisch erhaltene Homilie[2]) «auf den Patriarchen Josef» — in ihrer Kürze und Schlichtheit wohl die am meisten ansprechende unter allen ursprünglich syrischen Bearbeitungen des Stoffes. Denn daß der griechische Prosa-Text nur die Uebersetzung einer syrischen Versdichtung ist, erkennt man sofort daran, daß kleinere und größere Satzeinschnitte sich in annähernd gleichen

[1]) Editio Romana (Assemani) tom. I, syr.-lat., pag. 91—103. Die lateinische Uebersetzung der syrischen Bände der römischen Ausgabe ist aber sehr unzuverlässig und willkürlich in die Breite gedehnt.

[2]) Tom. II graec.-lat., pag. 21—41, mit guter lateinischer Uebersetzung.



Abständen wiederholen, und zwar muß das Original, nach der Satzlänge zu schließen, aus Siebensilbern bestanden haben, also im Efrämschen Memra-Versmaß geschrieben gewesen sein. An außerbiblischen Elementen ist die Homilie ungefähr ebenso reich wie der Kommentar, nur sind es hier größtenteils andere, mehr erbauliche und lyrische (z. B. die schöne Szene der Klage Josefs am Grabe seiner Mutter findet sich hier, fehlt aber dort). Dies würde trefflich stimmen zu der Ueberlieferung, wonach Efräm den größten Teil der Genesis zuerst in gebundener Rede erklärt habe, bevor er den Prosa-Kommentar schrieb, daß also letzterer einen ergänzenden Auszug aus dem größern Memrawerk darstellt[1]). In der Tat möchte ich mit so viel Bestimmtheit, als in diesen Fragen zuläßig ist, das Werklein für Efräm in Anspruch nehmen. Freilich kann dem entgegengehalten werden, daß der verhältnismäßig recht frische Zug, der durch dasselbe hindurch geht, in den echten syrischen Werken Efräms kaum irgendwo sich wiederfinde, auch nicht in der Jonas-Memra, die ihr darin wohl am nächsten kommt und auch das mit ihr gemein hat, daß sie den biblischen Faden eigenmächtig weiter spinnt. Dies Bedenken hebt sich aber vielleicht durch die Annahme, daß der griechische Uebersetzer manches geglättet und gekürzt haben mag, und daß wir hier ein Jugendwerk Efräms vor uns haben, was jene literargeschichtliche Ueberlieferung ohnehin nahelegt. Die Homilie ist möglicherweise eben deshalb im syrischen Original verloren gegangen, weil sie den Syrern, gemessen an den spätern Werken ihres größten Klassikers, zu wenig gewichtig und schwerflüssig vorkam, während sie den Griechen gerade aus diesem Grunde recht war; später, als die Balai'sche Dichtung als efrämisch zu gelten begann, mag auch dies dazu beigetragen haben, das kleinere Gedicht in Vergessenheit zu bringen.

Schon früh scheinen übrigens Efräms Homilien zur Genesis an Ansehen hinter dem Kommentar zurückgetreten zu sein: Balai hat sie kaum gekannt, sonst würde er sich ein Motiv wie das von Josefs Klage an Rahels Grab, das so sehr zu seiner sentimentalen Art paßte, wohl nicht haben entgehen lassen. Erst Narses hat sicher aus ihr geschöpft, direkt und durch Vermittlung von Pseudo-Basilius.

[1]) Bardenhewer, Einleitung zu Efräm, Bibl. d. Kirchenv., 1919.

3. Die unter dem Namen Basilius gehende, aber nur syrisch überlieferte Prosa-Homilie[1], ästhetisch weniger befriedigend, aber sehr reichhaltig. Da sich ein griechisches Original davon unter den Werken des Kirchenvaters (die unechten eingerechnet) nicht finde und auch nirgends etwas von dessen einstiger Existenz verlaute; da ferner das syrische Werklein nichts von der Geistesart des Griechen an sich habe, der, den Alexandrinern geistesverwandt, in seiner Exegese der Allegorie und dogmatischer Spekulation fröhne, wovon hier nichts zu spüren sei, haben schon die Herausgeber vermutet, daß wir in dieser Homilie ein syrisches Original vor uns haben, und die größere Autorität Baumstarks stimmt dem zu[2]): «eine B. beigelegte Geschichte Josefs und seiner Brüder ist gewiß ein original syrisches Erzeugnis erst späterer Zeit». Bedenken macht nur, daß es sonst m. W. keine biblischen Homilien in syrischer Prosa gibt.

Das Verhältnis von Pseudobasilius zu Efräms Kommentar und Homilie ist nicht leicht zu bestimmen. Ungefähr so lang wie beide zusammen, enthält er das meiste Erzählungsgut, das sich in ihnen findet, aber doch nicht alles und manches in anderer Wendung, dazu aber viele neue Züge, die zum Teil bei Narsai wiederkehren, ohne daß bestimmt auf dessen Abhängigkeit von der Homilie zu schließen wäre. Wegen des griechischen Pseudonyms wird man sie aber nicht in einer Zeit entstanden denken, wo die syrischen Kirchen sich mehr und mehr dem Griechentum entfremdeten, sondern doch spätestens Mitte des fünften Jahrhunderts.

Im weitern Sinn gehören zur syrischen Josef-Literatur zwei apokryphe Schriften unter dem Titel Josef und Asnath, aus Gen 41, 45, 50 herausgesponnen:

Die erste, rein jüdisch, wahrscheinlich direkt aus dem Hebräischen bezw. Targumischen ins Syrische übertragen (eine griechische Version scheint nicht vorhanden zu sein), von Oppenheim nach Cod. Berol. Sachau 70 herausgegeben (fabula J. et Asenathae apocrypha 1886). Die im jerusalemischen Targum angedeutete, in den Pirqe d'Rabbi Elieser weiterausgeführte Legende erzählt in schlichter, ansprechender Weise, wie Asnath als uneheliches Kind von Dina und Sichem (Gen 34) zur Welt kommt, von einem Adler auf den Altar des Tempels von Heliopolis getragen, hier vom Priesterehepaar Potifera gefunden und an Kindesstatt angenommen wird, und wie schließlich Dina sie, nachdem sie die Gemahlin ihres Bruders geworden, als ihre Tochter wiedererkennt.

[1]) Aus dem Berliner Codex Sachau No. 9 herausg. von Weinberg, 1893 (I. Teil mit Einleitung) und Link 1895 (II. Teil).

[2]) Geschichte der syrischen Literatur, S. 79.



Das zweite Apokryphon, judenchristlichen Ursprungs oder wenigstens christlich überarbeitet, griechisch und lateinisch in Fabricius Codex pseudoepigr. vet. test. abgedruckt, ca. 550 von Mose von Aggel aus dem Griechischen ins Syrische übersetzt (Baumstark, syr. Lit.-Gesch. pag. 161) und später von Pseudo-Zacharias in seine Kompilation aufgenommen, von Land in den Anecdota syriaca III, pag. 18 45 ediert, erzählt in seinem ersten Teil: Die schöne Jungfrau Asnath weist alle Bewerber stolz zurück außer dem Königssohn und verschmäht zuerst auch den Vezier Josef, den Vater Potifera ihr als Gemahl empfiehlt; seiner Schönheit und seines königlichen Glanzes ansichtig geworden, wird sie andern Sinnes, aber nun von ihm als Götzendienerin zurückgewiesen. Nachdem sie acht Tage lang Buße getan und ihre Götzen beseitigt hat, wird sie mit Josef vereinigt. — Der zweite Akt spielt nach der Uebersiedlung von Jaqobs Familie nach Aegypten und erzählt, wie der Kronprinz gegen den Willen seines Vaters Asnath nachstellt und die «Mägdesöhne» zu einem Anschlag gegen Josef gewinnt, aber von Benjamin tötlich verwundet wird, wie Simeon Josef und Asnath an seinen Stiefbrüdern rächen will, und nur auf Asnaths Fürbitte sie schont, endlich, wie der sterbende Pharao Josef zum Reichsverweser für seinen Enkel bestellt.

Die hier nur skizzierte Handlung wird mit ungezügelter Phantastik ausgemalt.

Ob diese Schrift einheitlich ist und in welchem literarischen und zeitlichen Verhältnis sie zur erstgenannten steht, wäre noch zu untersuchen. Sie scheint auf letzterer zu fußen («Asnath glich in allem den Töchtern der Hebräer, nicht denen der Aegypter, war stattlich wie Sara, anmutig wie Rebekka, schön wie Rahel»), nimmt aber nirgends auf die Abstammung Asnaths von Dina Bezug. Für den christlichen Charakter sprechen Andeutungen über das Abendmahl und die Betonung der Feindesliebe («stecke das Schwert in die Scheide» wird zitiert). Im Art. Asnath der Jewish Encyclopaedia (der die Oppenheimsche Edition unrichtigerweise auf letzteres Apokryphon bezieht) wird essenischer Einfluß angenommen.

Ueber die Motive dieser Legendenbildung vgl. Abschnitt B, I.

## II. Balai.

Zur Rechtfertigung dieses Titels sei vorausgenommen, daß wir nach den Regeln literarischer Kritik gehalten sind, dem ältesten Textzeugen folgend, das Werk bis auf weiteres Balai zuzuerkennen, obwohl die Gesamteditionen unter dem Namen Efräms erfolgt sind und nur die erste, teilweise Veröffentlichung (durch Overbeck) Balai die Ehre gibt[1]). Die nähere Erörterung der schwierigen Autorfrage, die mit absoluter Sicherheit wohl nie wird gelöst werden können, folgt am Schlusse der Charakteristik.

[1]) Ausgaben:

Overbeck, St. Ephraemi, Balaei aliorumque opera selecta, 1865, pag. 270—330. (nach der alten Londoner Handschrift, nur d. 1. und 8. Memra enthaltend).

Bedjan, histoire complète de Joseph, 1891 (nach fünf neuern Handschriften, mit zahlreichen Textvarianten, aber ohne Herkunftsbezeichnung).

Lamy, Ephraemi hymni et sermones, 1889, 1902: tom III, 249—640, IV, 791—844, kritische Ausgabe mit lateinischer Uebersetzung).

a) Uebersicht.

1. Memra: Bedjan pag. 1—48 = Lamy III, 251—308: Prolog über den Fluch des Neides, das im Feuer bewährte Gold, J's äußere und innere Schönheit, um deretwillen ihn der Vater mehr liebte als seine Brüder — Träume und Szene «auf dem Felde»[1]) (Gen. 37, 1-28).

2. M.: B. 49—70 = L. 310—338: J's Brüder mit dem blutigen Rock vor Jaqob, dessen Klagen und Zweifel (Gen. 37, 29-35). — Epilog: der Gerechte, der geduldig leidet, wird gekrönt, Warnung vor dem Neide, Doxologie.

3. M.: B. 71—82 = L. 339—353: Prolog: Unerschöpflichkeit der Geschichte Josefs und Gebet des Dichters um göttlichen Beistand; die Perle behält überall ihre Schönheit, so auch J. als Sklave. — J. nimmt von den Kaufleuten Abschied, wird von Potifar gekauft und zum Hausverwalter eingesetzt (Gen. 37, 36, 39, 1-6).

4. M.: B. 83—95 = L. 354—370: Szene «im Gemache»[1]) (Gen. 39, 7-20).

5. M.: B. 96—127 = L. 371—412: J. im Gefängnis, deutet die Träume der Hofbeamten. — Pharaos Träume, Aufregung und Versagen der Traumdeuter. — J's Deutung und Rat (Gen. 39, 21 — 41, 36).

6. M.: B. 128—148 = L. 413—439: J's Erhöhung — humane Fürsorge und Beliebtheit — sein Verlangen nach Vater und Brüdern. — Epilog: Fürbitte des Dichters für sich (Gen. 41, 37-57).

7. M.: B. 149—191 = L. 440—497: Erste Reise der zehn Brüder (Gen. 42).

8. M.: B. 192—261 = L. 498—580: Zweite Reise (Gen. 43/44).

9. M.: B. 262—279 = L. 581—605: Erkennungs-Szene (Gen. 45, 1-24).

10. M.: B. 280—318 = L. III, 606—640; IV, 793—809: Heimkehr der Elf und Hinreise von Jaqobs Familie (Gen. 45, 25 — 46, 7; 46, 28 — 47, 12). Epilog: Rückblick auf Josefs Lebensweg, Bitte des Dichters, Doxologie.

11. M.: B. 318—332 = L. IV, 810—828: Prolog: Gebet des Dichters um Erleuchtung — Jaqobs Tod (Gen. 47, 28—48, 50, 1—14).

12. M.: B. 332—344 = L. 829—844: Josefs Tod (Gen. 50, 15-25).

---

[1]) Stereotype Bezeichnung bei den Josef-Dichtern.



Diese Uebersicht zeigt, daß neben der Einteilung in zwölf «Reden» eine solche in vier größere Abschnitte besteht, die durch Epiloge und Prologe von einander abgegrenzt werden (worauf schon Lamy aufmerksam macht): 1—2, 3—6, 7—10, 11—12. Da fast alle syrischen Memre von Efräm an und so auch die einzelnen Homilien der Josef-Gedichte von Narsai und Jaqob von Sarug mit kürzern oder längern Proömien und Epömien beginnen und schließen, so ist anzunehmen, daß letztere Gliederung die ursprüngliche, und die nach der altehrwürdigen Zwölfzahl später, wohl nicht vom Dichter selbst, vorgenommen worden ist, um kleinere Abschnitte zu gewinnen.

b) Sprache und Prosodie.

Der Verfasser schreibt ein so klares und einfaches, aber (im Gegensatz zu Narses) doch nicht plattes Syrisch, wie es wohl auch in klassischer Zeit nur wenigen gelungen ist. Für sprachliche Mustergültigkeit bietet schon Gewähr die häufige Zitation des Werkes in Nöldekes syrischer Grammatik. Die Kennzeichen späterer Sprachentwicklung: der Gebrauch des Part. Pass. zum Ausdruck des aktiven Perfekts (mit Präp. *l*) und die der gemeinsemitischen Regel widersprechende Nennung des handelnden Subjekts beim Passiv (mit *min*) finden sich hier noch nicht (anders bei Jaqob von Serug).

Wie zu allen Zeiten Fremdwörter in der Poesie verpönt waren, so weist auch der Wortschatz des Balai'schen Gedichts deren verhältnismäßig wenige auf, großenteils solche, die durch die Peschitta im Syrischen Heimatrecht erlangt haben[1]).

Die annähernd zehntausend Verse sind gleichförmig nach dem sog. Efräm'schen Memra-Metrum von sieben Silben gebaut.

---

[1]) Da dies für die Geschichte des syrischen Lexikons und vielleicht auch für die fernere Diskussion der Verfasserfrage von Wert sein kann, füge ich hier eine vollständige Liste der Fremdwörter bei, die mir von Herrn Prof. Hausheer gütigst überlassen worden ist.

*agon* (10 mal), *athletes* (3), *typos* (5), *limen* (4), *prosopon* (oft), *taxis* (4), *kerysso* (4), *idiotes* (8), *parangello* (1), *sphaira* (2), *kategoros* (8), *eiké* (2), *spongos* (1), *peisai* (sehr oft), *tacha* (2), *timé* (sehr oft), *schema* (9) *cheimon* (4), *Seirenes* (1). *koiton* (3), *chroma* (2), *pronoos* (oft), *poros* (1), *lampas* (1), *margarites* (2), *tomos* (öfter), *xenia* (9), *aër* (4), *beryllos* (1), *parresia* ? (4), *genos* (oft), *eikon* (2), *zetema* (2), *sampsera* (1), *kairos* (1), *solén* (2), *asemos* (2), *mansio* (1), *ara* (1), *milion* (1), *kléos* (2), *ger* (oft).

Daß im Josef-Gedicht Fremdwörter entschieden häufiger vorkommen, als z. B. in den Carmina Nisibena, mag einigermaßen dafür sprechen, daß der Verfasser des erstern griechischem Einfluß mehr ausgesetzt war, d. h. Antiochien näher wohnte als Efräm, was auf Balai zutrifft.

künstliche Mittel, um diese Zahl voll zu machen (Vorsatzvokale oder Ersatz von Murmelvokalen durch Vollvokale im Wortinnern[1]) habe ich nirgends angewandt gefunden[2]).

Die in der syrischen Poesie herrschende, strenge Korrespondenz von Vers- und Satzbildung bringt es mit sich, daß

---

[1]) Nöld. Gr. § 52.

[2]) H. Grimme (in den Collectanea Friburgensia 1893) hat sich gerade an Hand unseres Gedichtes große Mühe gegeben, nachzuweisen, daß die syrische Poesie nicht bloß von dem mechanischen Prinzip der Silbenzählung beherrscht sei, sondern auch von bestimmten rhythmischen Gesetzen. So sollen die Verse unseres Gedichts zu rezitieren sein nach dem Schema: ! . ! . . ! . (seltener . ! . ! . ! . oder ! . . ! . ! . ). Bestünde diese Behauptung zurecht, so müßte entweder die syrische Prosodie (wie die altgriechische und arabische) neben dem gewöhnlichen Wortakzent einen besondern Versakzent gekannt haben, oder der erstere müßte im damaligen Syrisch sehr frei gewesen sein. Nun ist es aber eine der gesichertsten Tatsachen syrischer Sprachgeschichte, daß zur Zeit der klassischen Dichter der Wortton auf der letzten Silbe ruhte; sind doch, wie gerade die Silbenzählung im Verse zeigt, diesem Gesetze sogar lange Endvokale von großer grammatischer Wichtigkeit in der Aussprache zum Opfer gefallen, was das Verständnis des gesprochenen Wortes nicht wenig erschwert haben mag. Die feste Bindung des Worttons an die letzte Silbe brachte es nun ohne weiteres mit sich, daß die Hebungen einander in annähernd gleichen Intervallen folgten und nie zwei betonte Silben unmittelbar zusammenstießen (die einsilbigen Wörter werden, soweit sie nicht ohnehin enclitisch waren, als solche behandelt, viersilbige mit einem Nebenton auf der zweiten Silbe versehen worden sein). So fügte es sich von selbst, daß meistens, aber durchaus nicht immer, auf den siebensilbigen Vers drei Akzente entfielen, auf die eine wechselnde Zahl von Senkungen folgte. Daß aber der Dichter noch besonders auf rhytmische Gestaltung der Verse, etwa durch die Wortstellung, Bedacht genommen habe, davon sind keine Spuren wahrzunehmen. Grimme hat sich wohl durch die Analogie der byzantinischen Kirchenpoesie zu seinen Aufstellungen verleiten lassen; diese hat zwar das Prinzip der Silbenzählung von den Syrern übernommen (und von deren Madrasche außerdem das Responsorium, das Akrostichon und die aus verschieden langen Versen zusammengesetzte Strophe), stand aber im übrigen wegen des freien Akzents im Griechischen unter andern Bedingungen als die syrische Dichtung. Ohne Zweifel wurde diese, so gut wie das alte Testament in den Synagogen und der Qoran in den Moscheen in einem gewissen Rhythmus vorgetragen, den wir uns als einen einförmigen, feierlich-getragenen vorstellen müssen, wie man ihn heute noch in morgenländischen Kirchen und Klöstern hört; um diesen Rhythmus zu erzielen, brauchte es aber im Syrischen (anders als im Hebräischen, wo wegen des freiern Akzents besondere Maßnahmen nötig waren, z. B. beim Zusammenstoßen zweier betonter Silben) keinen künstlichen Versakzent, wie übrigens auch die byzantinische Poesie ohne solchen ausgekommen zu sein scheint. —

Es wird also dabei bleiben müssen, daß die syrische Memra-Poesie sich formell von der Prosa nur durch Verse von bestimmter Silbenzahl und die regelmäßig wiederkehrenden Sinnespausen unterscheidet. Gebundene Rede ist es wohl; die Nötigung zur Gliederung der Rede bis ins Einzelne bedeutete gewiß für den Dichter eine strenge logische Zucht. Poesie in unserem Sinn isl es aber nicht und man würde, um bei Nichtkennern keine irrigen Vorstellungen zu wecken, vielleicht besser nur von «metrischer Rede» sprechen, wie ja die Syrer selber bescheiden ihre Gedichte genannt haben.



stets je zwei Siebensilber und meist wieder je zwei solcher Doppelverse zu einer Satz- oder wenigstens Sinneinheit verknüpft erscheinen. Dabei sind verschiedene Kombinationen möglich: es kann schon jeder Einzelvers einen ganzen Satz bilden, dann stehen die beiden Sätze eines Doppelverses zu einander im Verhältnis des aus der hebräischen Poesie wohlbekannten Parallelismus membrorum, der in Balais Gedicht sehr häufig vorkommt, bald so, daß die beiden Verse denselben Gedanken variieren, bald so, daß sie eine Antithese bilden, oder der Doppelvers enthält nur einen Satz, wobei, falls er ein zusammengesetzter ist, der Hauptsatz meist den einen, der Nebensatz den andern Vers ausfüllt. Die zwei Doppelverse, die miteinander eine Strophe bilden, können dann wieder entweder grammatisch und logisch einander gleichgeordnet (Parallelismus) oder der eine dem andern untergeordnet sein (Satzperiode). Stets aber ist mit der Strophe auch der Satz zu Ende; nie, wenigstens bei Balai, greift der letztere auf eine folgende Strophe über, ja nur zu oft für unsern Geschmack, der an stärkere Bindung der Rede gewohnt ist, steht eine solche Sinneinheit ohne Zusammenhang da, was dann der Diktion etwas Zerhacktes gibt und vielleicht mit daran schuld ist, wenn wir an dieser Poesie nicht leicht Gefallen finden. — Uebrigens ist die Einteilung in Viererstrophen nicht überall gleich streng durchgeführt; besonders in den letzten Gesängen hält es manchmal auf weite Strecken hin schwer, festzustellen, ob ein Doppelvers mit dem folgenden oder vorangegangenen eine Strophe bilde; die Caesur ist bald schwächer, bald stärker[1]). In den Prooemien tritt umgekehrt eine noch höhere Einheit auf: die Achterstrophe (vgl. die Textprobe unten.

Zur Illustration seien die ersten Strophen (welche die Moral des ganzen Gedichtes enthalten) in Umschrift und möglichst genauer Uebersetzung (z. T. nach Grimme) wiedergegeben. Zu beachten sind die zahlreichen Assonanzen und Endreime, die hier gewiß nicht bloß zufällig (durch den Parallelismus der

---

[1]) Dies ist vielleicht der Grund und eine Rechtfertigung dafür, daß Bedjan darauf verzichtet hat, die Strophen durch stärkere Interpunktion zu markieren, und auch Lamy hierin nicht konsequent verfahren ist. — Nöldeke will (Rezension im lit. Zentralblatt, 1888) die erwähnte Unstimmigkeit mit dem Ausfall von Doppelversen erklären.

Satzglieder veranlaßt), sondern beabsichtigt sind, um dem Ausdruck etwas feierlich-gehobenes zu geben; kennt auch die syr. wie die althebr. Dichtung den Reim als bewußt und regelrecht angewandte Kunstform nicht, so scheint doch Balai hier auf dem Wege dazu zu sein.

*chsamá lchassamá mabʾ ésch*
*chsimá den lá mestaggáf*
*ainá dchasém metbassár*
*wdamsaibár-u métkallál*

Neid schadet dem Neider,
der Beneidete bleibt unversehrt;
wer neidet, wird erniedrigt,
wer es erduldet, wird gekrönt.

*chsamá ger gerá-u qaschjá*
*dhu qatél ladmaulėd leh*
*wam$^{c}$arqál gerá b-idéh*
*wleh mchabbél banklutéh*

Denn der Neid ist ein spitz Geschoß,
das den tötet, der es erzeugt
und sich in seine eigene Hand bohrt
und Ihn verdirbt in seiner Bosheit.

*af zaro$^{c}$a ak zar$^{c}$eh*
*naqef leh men chaqlateh*
*en zar$^{c}$a -u bischa makre*
*da$^{c}$lalteh bischa meneh*

Auch der Sämann: wie sein Same,
so die Ernte von seinen Feldern;
ist der Same schlecht, wird er sich ärgern
über schlechten Ertrag.

*denhu datmar zizane*
*akkara kubbe chased*
*wen dakjan cheitai kenfeh*
*paʾje scheble d$^{c}$alelateh*

Uebergibt er Unkraut dem Boden,
muß Dornen sammeln der Landmann;
ist aber sauber sein Weizen,
so sind auch schön die Aehren, die er einbringt.

*hakan lbische chusrana*
*whakan ltabe jutrana*
*dmarhon quʾem chlafaihon*
*walbik sakra bappaihon*

So haben die Bösen den Schaden
und die Guten den Gewinn;
denn Gott steht für sie ein
und hält den Schild vor sie.

c) Biblische Vorlage und Eigengut des Dichters. Das Verhältnis zur Bibel ist, wie es sich bei einem syrischen Theologen von selbst versteht, grundsätzlich ein durchaus konservatives. In der Gestaltung des Einzelnen aber bewegt er sich sehr frei. Dem biblischen Ausdruck scheint er geflissentlich aus dem Wege zu gehen, und wenn immer möglich eigene Worte zu suchen oder wenigstens den Text irgendwie zu variieren. Wörtliche Zitate sind selten und betreffen stets Dicta eigentümlichen Gepräges, die sich nicht leicht umschreiben ließen (z. B.: Seht, da kommt der Träumer her!). Partien, wo er nur referieren und nichts eigenes bieten kann, behandelt er möglichst kurz, so die Träume Josefs, der Beamten und Pharaos (den des königlichen Bäckers übergeht er ganz). Die dreitägige Gefangenschaft der Brüder bei der ersten Reise wird erst im Berichte nachgeholt, den sie dem Vater erstatten; die kleine Episode, wie der Knabe sich auf dem Felde verirrt und ein Mann ihm den Weg nach Dothan zeigt, fehlt, wie noch viele andere kleine Notizen.



Diese nichts weniger als pedantische Behandlung des Textes erklärt sich daraus, daß des Dichters Hauptzweck gar nicht ist, das Tatsächliche zu bieten (dessen Kenntnis er ja wohl bei seinen Lesern oder Hörern voraussetzen kann), sondern dasselbe geistig zu durchdringen, allseitig zu beleuchten und seelisch zu motivieren. Dazu dienen ihm 1) Prologe und Epiloge, welche moralische Betrachtungen enthalten und meist ohne scharfe Grenze in die Erzählung übergehen; nur hier redet der Dichter im eigenen Namen, sich direkt an den Hörer bezw. Leser wendend — 2) die Ausschmückung des historischen Berichtes mit neuen Detailzügen, Situationsschilderungen und Beiträgen zur Deutung und Beurteilung der Vorgänge — 3) vor allem Monologe und Dialoge. Das wichtigste Kunstmittel des Dichters besteht darin, die beteiligten Personen so viel wie möglich selber reden zu lassen. Nach jeder neuen Wendung der Geschichte setzt ein meist recht langes Zwie- oder Selbstgespräch (letzteres oft in Form eines Gebetes) ein, welches den Gedanken und Gefühlen, Wünschen und Absichten der Handelnden oder Leidenden Ausdruck gibt, also die Stimmungsmalerei besorgt. Manchmal ist es nur die weitere Ausspinnung einer schon von der Bibel gegebenen direkten Rede (so wird z. B. der kurze Angstruf Rubens, da er die Zisterne leer findet, Gen. 37, 29 f., zu Anfang des 2. Memra, zu einer Anklagerede wider die Brüder), viel öfter aber vom Dichter frei erfunden. Er hat damit wohl etwa drei Viertel des ganzen Gedichtes gefüllt und es auf mehr als das Siebenfache des biblischen Umfanges anschwellen lassen. Die reichliche Verwendung der Gesprächsform ermöglichte es dem Dichter, die Fülle dessen, was er aus eigenem Geist und Gemüt hinzu tat, mit der biblischen Vorlage so innig zu verschmelzen, daß wieder ein Werk aus einem Guß zustande kam.

Auffällig ist der äußere Umstand, daß in längern Dialogen meist nur die zuerst redende Person mit Namen angeführt, der Redewechsel aber durch nichts angedeutet wird (wie in Efräms Gesprächen zwischen Tod und Teufel, Carm. Nisib. 40 ff., während z. B. im Buch Hiob der Sprechende stets genannt ist). Dies legt die Vermutung nahe, der Dichter habe sein Werk von vornherein zum Vortrag mit verteilten Rollen bestimmt. Man darf sich vielleicht denken, daß die Mönche und

Schüler der so zahlreichen syrischen Klöster oder auch die «Söhne» und «Töchter des Bundes», jener der syrischen Kirche eigentümlichen Tertiarier - Bruderschaften sich selbst und ihr kirchliches Publikum mit derlei halbdramatischen Aufführungen biblischer Legenden unterhalten und erbaut haben, wie sie auch in abendländischen Klöstern und Internaten von jeher beliebt gewesen sind. Ein «Evangelist» würde dann den verbindenden Text (Rezitativ) und ein Chor die Prologe und Epiloge vorgetragen haben, wobei z. B. die einleitenden Strophen über den Fluch des Neides, in feierlich-monotoner Deklamation, einen ähnlichen Eindruck hervorgerufen haben mögen, wie der Chor eines antiken Dramas. Dies alles ist freilich nur Vermutung, die m. W. durch keine historische Nachricht gestützt wird; das so häufige, für den Leser manchmal recht verfängliche Fehlen eines Vermerks beim Redewechsel heischt aber eine Erklärung. Uebrigens wendet sich der Dichter einigemal ausdrücklich an «Hörer» und dazu stimmt ja schon die ständige Bezeichnung dieser Gedichte als Memre = Reden. Eigentliche Predigten können es schon um der metrischen Form willen nicht gewesen sein[1]), wohl aber Rezitationsstücke für nicht im engern Sinn gottesdienstliche Feiern.

Zur Veranschaulichung, wie Balai die biblische Vorlage ausgestaltet und auffüllt, sei hier der dritte «Gesang» in hie und da verkürzter Uebersetzung wiedergegeben und mit dem zu Grunde liegenden kurzen Bibeltext verglichen (er hat damit einzig das Wort «segnen» gemeinsam).

| Bibel: | Balai: |
| --- | --- |
| Gen. 39, 1: J. wurde nach Aeg. hinabgebracht | Als J. mit den arabischen Händlern nach Aegypten kam, nahmen sie ihm die Fesseln von Händen und Füßen, ihn ermunternd: Dies ist nun Aegypten, Josef, das Ziel unserer Karawanenreise. Sieh die schönen Bäume hier, die Plantagen mit leckern Früchten vollbehangen, sieh, wie wohlbestellt das Land, und wie reich seine Ernte. Sieh den vollen Strom der |

[1]) Jordan, in sr. Geschichte der altchr. Lit. S. 208 («die syrische Predigt») scheint vorauszusetzen, daß die Memre Efräms und seiner Nachfolger wirklich einst so gehaltene Predigten darstellen. Ich kann mir aber eine lebendige Rede, die aus lauter Versen von gleicher Silbenzahl bestehen soll, nicht recht vorstellen; es kann sich wohl nur um den schriftlichen Niederschlag von Predigten handeln, die in Prosa gehalten und dann in metrische Form umgearbeitet wurden. Die Frage des Verhältnisses dieser Literaturgattung zur homiletischen Praxis bedarf noch der Abklärung.



| Bibel: | Balai: |
| --- | --- |
| | Bäche und der Quellen[1]) — und denk' an die Wüste; sieh die Stadt und erinnere dich an die Zisterne. Die Sklaven in diesem Land sind besser dran als in dem deinigen die Herren; sie sind nur Schafhirten, und du wolltest dich grämen, daß du sie los geworden? Sklavendienst, wenn's noch ein solcher ist, wirst du bei guten Herren tun, kein Rutenschlag wird dich dran mahnen, daß du Sklave seist. Hier gibt es ein Gesetz und eine Königskrone, in Aegypten kann sich einer nicht aufführen, wie es ihm beliebt. — Leid tut es uns, daß wir uns trennen müssen, denn deine Gesellschaft war uns sehr angenehm. Wohl dem Herrn, der dich kaufen wird, möge er eines solchen Dieners würdig sein, vom Markt weg kauft er einen edelgebornen, mit aller Tugend angetan. |
| und es kaufte ihn Potifar, Pharaos Hofbeamter, der oberste d. Leibwächter, ein Aegypter, von den Ismaeliten, welche ihn dorthin gebracht | Sie führen J. hinaus (auf den Markt), da die Zeit seines Verkaufs da war. Potifar kam und bewunderte seine Schönheit. «Wo sind seine Herren? sie sollen den höchsten Preis erhalten; ich achte des Goldes nicht, viel mehr wert ist die Freiheit (edle Abkunft).» Die Händler traten heran und sagten: «Du kaufst von uns einen Sklaven dem Namen nach, aber du bekommst einen Freigebornen in dein Haus. Wir wollen ihn jetzt nicht rühmen, aber du wirst daran denken; wegen dieses Kaufes wird unser Lob immer in deinem Munde sein.» Der Käufer freute sich, da er den Sklaven wegführte, die Kaufleute weinten, als sie den Preis empfiengen. «Zürne uns nicht, Edler, wir trennen uns ungern genug von dir.» Auch Josef war bewegt und brach in Tränen aus. «Geht im Frieden, ihr Kaufleute, Gott geleite euch; der Preis, den ihr für die beleidigte Freiheit empfiengt, möge euch wohl bekommen, da ihr guten Glaubens seid.» «Noch trauriger ist diese Stunde für uns, als da wir dich kauften. Aber während dich die frühern Besitzer haßten, überfließt dieser von Liebe zu dir und wird dich alle Unbill vergessen lassen. Er wird von uns einst sagen, gesegnet seien die Leute, die dich uns verkauften. Gehorche nur deinem Herrn, dann wird es dir mit Gottes Willen[2]) gelingen, Herr deiner Herrn zu werden. Hier in der Fremde wird es dir viel besser gehn, als in der Heimat. Dein Kopf ist hell und in Aegypten ist der kluge Mann willkommen; du wirst hoch zu Ehren kommen durch deine Weisheit. Du wirst uns hier in Aegypten Ehre machen. Der Gott, denn du anbetest, wird seinen Ratschluß an dir erfüllen, in seiner Nähe kann dir nichts schaden. Deine Unschuld wird dich aus der Sklaverei befreien. Unsere Segenswünsche begleiten dich, wer dich segnet, muß auch gesegnet sein.» J. entbietet ihnen unter Tränen seinen Abschiedsgruß: «Betrübt euch nicht um mich, mein Schicksal steht in Gottes Hand. Sein Wille ist es nun, daß ich hier in Aegypten Knechtesdienste tue; vielleicht werde ich einmal meine Freiheit wieder gewinnen. Als Knabe hörte ich erzählen, wie Abraham und Jaqob in der Fremde zu Wohlstand kamen. Bei Gott gibts keine Fremde, denn sein ist ja die ganze Welt. |

[1]) Diese Stelle zeigt, daß der syr. Dichter von den hydrographischen Verhältnissen Aegyptens eine ähnliche unklare Vorstellung hat, wie die biblischen Schriftsteller, die da meinen, Aegypten leide aus demselben Grunde Hungersnot wie Kanaan.

[2]) Daß die ägyptischen Händler hier von Gott reden wie ein Israelit, ist echter naiver Sagenstil, der keine Notiz von Verschiedenheiten in Sitte und Religion nimmt und die Menschen nicht örtlich und zeitlich, sondern nur persönlich-sittlich differenziert.

Noch immer war die Fremde der Verfolgten Zuflucht, so möge es auch mir ergehen. Gottes Liebe umgab mich, als in der Wüste Löwen mich bedrängten, aus der Wölfe Rachen riß mich sein Erbarmen.» Damit beschloß er das Gespräch mit den Kaufleuten und übergab sich seinem neuen Herrn. Aber bei dem Gedanken an den Vater ward ihm das Herz doch schwer. «Wenn nur die Erde dich mir jetzt gebären würde, Vater, daß du sähest deinen Sohn, wie er in die Hand des Käufers übergeht. Gib meinen Gebietern ein gütiges Herz, daß sie mir wie Nächste seien und mich nicht mißhandeln. . . . Und wenn ich wieder Traumgesichte habe, was brauche ich sie zu erzählen? Das Reden davon war's, was mich von meinen Brüdern schied; sonst hätte ich vielleicht mein Leben in Ruhe zugebracht. Ich weiß nun aus Erfahrung, daß Schwatzen nicht vom guten ist.

Gen. 39, 2-6: Und Jahve war mit J. und er hatte Glück und sein Herr sah, daß Jahve bei ihm war und alles was er tat, in seiner Hand gedeihen ließ. So fand J. Gnade in seinen Augen und ward sein Leibdiener; und er setzte ihn über sein Haus und alles was ihm gehörte, gab er in seine Hand, und seit er ihn im Hause und über alles eingesetzt hatte, segnete Jahve sein Haus um J's willen und Jahves Segen war bei allem was sein im Felde und im Haus — und er kümmerte sich um nichts, als um das Essen.

Heim vom Markte führt Potifar J., den er gekauft und freute sich, Geist und Anmut an ihm leuchten zu sehen. J. trat ins Haus und damit wurde es gesegnet; der Besitz verdoppelte und verdreifachte sich und größere Ehre ward seinem Herrn zu Teil. Darum machte er ihn zu seinem Hausvorsteher und Vermögensverwalter, und erhob ihn über die ganze Dienerschaft. Kaum war er da, so stand er schon über den Leuten seines Herrn. Alles was dieser besaß und noch erwarb, das anvertraute er seinen Händen. Er gewann die Greise und machte sich beliebt bei den Jungen; denn in seiner gebietenden Stellung blieb er dessen eingedenk, daß er selber auch Sklave war. Er brachte Eintracht unter die Dienerschaft und Wohlfahrt der Herrschaft. Er war ruhigen Wesens, den Zorn im Keime erstickend, emsig und Glück um sich verbreitend. Bald vergaß er, was er erlitten von seinen Brüdern und pries Gott, auf dessen Befehl die Stürme schwiegen. «So hat mir ja nicht geschadet die Knechtschaft, in die die Brüder mich versetzt; als Sklaven verkauften sie mich, doch als Herr bin ich hier geehrt. Gestern bin ich als Sklave eingetreten, nun genieße ich die Stellung eines Freien; der Herr, der mich gekauft, beeilte sich, mich zum Herrn zu machen über sein Haus. Sei mir Hüter (Gott), daß ich nicht wieder dem Neid zum Opfer falle; die Eifersucht hat mich angefaucht dort ‚auf dem Felde' und mich nach Aegypten verschlagen; wenn sie mich hier wiederum anfiele, wie weit würde sie mich dann verbannen! Schilt (des Hasses) Wellen, daß sie ablassen von dem vielbedrängten Schiff! Möge alles, was mir anvertraut, um meinetwillen meinem Herrn gesegnet sein; gewahrt er, daß du mir zu lieb ihn segnest, dann wird deine Ehre groß.»

## d) Weitere Kunstmittel und Besonderheiten.

Die ausgedehnten Selbst- und Zwiegespräche versteht nun der Dichter wieder auf mancherlei Weise zu beleben. Besonders liebt er die Anspielungen, in denen die Sprechenden, ohne es zu wissen, den wahren Sachverhalt oder den künftigen Verlauf ahnungsweise andeuten und so die Enthüllung und



Erfüllung prophetisch vorbereiten, ohne doch den Schleier des Geheimnisses vorzeitig zu zerreißen — denn nur wer das Ganze schon kennt, kann diese Anspielungen verstehen. Sie begegnen streckenweise fast auf jeder Seite, aber natürlich nur bis zur Lösung des Knotens in der Erkennungsszene (ihr Fehlen in den letzten Gesängen mag mit daran Schuld sein, daß diese so viel matter erscheinen). Manchmal sind sie recht fein, so, wenn Jaqob die humane Gesinnung des «Herrn von Aegypten» rühmt und die mißtrauischen Söhne entgegnen (B. 150):

Ja, wenn einer von deinem Stamme dort, im Land der Götzendiener lebte, möchte sein Ruf begründet sein; du sprichst von Aegyptern, wie wenn es Hebräer wären. Nur wer Gott fürchtet, pflegt auch liebevoll und barmherzig zu sein.

Und auf die Frage, warum der Vater den verschollenen Sohn so besonders geliebt habe, antworten sie (B. 160):

Nie ist uns solche Schönheit vorgekommen wie die seine, abgesehen von dir. Nicht gibt es deinesgleichen unter den Aegyptern und nicht seinesgleichen unter uns Brüdern. Wie du der Aegypter Stolz bist, so er der unserer Schar; wie du der Liebling Pharaos, so er der unseres Vaters. Nicht als ob wir ihn dir gleichstellen wollten, du bist der zweite nach dem König und er war armer Leute Kind. Nur an Schönheit glich er dir, nicht an Ruhm; denn wer wäre unter den Menschgeborenen dir gleich?

Wie der ägyptische Gebieter ihre Familienehre antasten zu wollen scheint, antworten sie ihm stolz (B. 169):

Wenn einmal unser verlorener Bruder wieder auftaucht, wer weiß, welches dann sein Rang sein wird, vielleicht ist er so hochgestiegen wie du hier in Aegypten; mögest du nicht im Zorne über uns eine Größe schmähen, welche Engel hegen. Vielleicht ist es Gottes Wille, daß Jaqob seinen Sohn einst wiederfinde, gleich wie du bist.

Aehnlicher Art ist der Kunstgriff, die Brüder sich selber unfreiwilligerweise ironisieren und persiflieren zu lassen. So soll wohl an oben angeführter Stelle, wo sie selbstgerecht über die Aegypter aburteilen, der Hörer lächeln über die (hier gewiß unbewußt gedachte) Heuchelei. Schon weit gröber aufgetragen und nicht mehr naiv ist diese, wenn die von der ersten Reise heimkehrenden Söhne dem Vater auf seine Vorwürfe antworten:

Wir sind uns nicht bewußt, dich je gekränkt zu haben auch nur mit einem Wort. Wie Leute, die ihre Brüder hassen, stelltest du uns hin; aber wann ward je gehört, daß in unserer Familie etwas derart geschah? Sogar Zilpas und Bilhas Söhne lieben wir um deinetwillen, und du glaubst, wir könnten hassen einen Lea- oder Rahelsohn. Wir bitten dich darum: hege keinen Argwohn; hätten wir je gefehlt, so würde es Gott dir schon offenbaren.

Eine weitere Liebhaberei des Verfassers, die uns weniger zusagt, und die er manchmal auf die Spitze treibt, ist es, uns Verhörszenen vorzuführen und dabei seinen (wirklich nicht zu verachtenden) logischen Scharfsinn an den Tag zu legen. So beweist Jaqob seinen Söhnen kunstgerecht (2. M.), daß ihre Erklärung über den blutigen Rock nicht stimmen könne. Schon mehr zur Rabbulistik artet die Argumentation aus, in der Art, wie der «Herr von Aegypten» die Behauptung seiner Brüder zerzaust (7. M.), sie hätten einen rechtlichen Mann zum Vater und seien selbst rechtschaffene Leute; denn sei letzteres wahr, so sei es nicht gerecht vom Vater, immer nur dem einen verschollenen Sohn nachzutrauern, da er doch noch zehn so wackere übrigbehalten habe; diese Trauer beweise aber, daß es mit ihrer Ehrbarkeit nicht so weit her sein könne; und in der großen öffentlichen Gerichtsverhandlung, die der Auffindung des Bechers folgt, versteigt sich der Balai'sche Josef dahin, über den eigenen Vater wegen der Uebervorteilung Labans (Gen. 30) zu Gericht zu sitzen und so die kindliche Pietät zu verletzen. Hier überschreitet der Dichter mit seiner Spitzfindigkeit und Konsequenzmacherei die Grenzen des schicklichen und setzt sich mit sich selbst in Widerspruch; denn sonst ist es unverkennbar seine Tendenz, den Helden als möglichst human darzustellen und seine Größe noch über das biblische Maß hinaus zu steigern. Auch sonst gibt es im Gedichte unerfreuliche Partien, wo ein Thema bis in das (wenigstens für unser Gefühl) Abstruse verfolgt und gewissermaßen zu Tode gehetzt wird: so im zweiten Memra der Bericht der Brüder über die angebliche Auffindung des blutigen Rockes und ihren unendlichen Schmerz darüber («der Erdboden erbebte von unsern Wehklagen und unser Gestöhne zog selbst die wilden Tiere herbei; die Berge weinten mit uns und gaben ihr Echo auf unser Jammergeschrei» usw. 5 Seiten lang) und im fünften Memra das viele Tage und Nächte dauernde laute Beten J's im Gefängnis, das die Mitgefangenen zu einem Proteste wegen Störung der Nachtruhe veranlaßt. Solche groteske Uebertreibungen finden nur darin etwelche Entschuldigung, daß bei andern Dichtern (z. B. Efräm) noch mehr und ärgere vorkommen und daß sie zum Stil der syrischen Schriftstellerei (und mehr oder weniger der semitischen überhaupt) gehörten; sie mögen dem Semiten teilweise das ersetzt haben, was wir Humor nennen.



Zum Glück fehlt es aber dem langen Gedicht auch nicht an einzelnen Anflügen wirklichen Humors, wenn auch nicht eines heiter-befreienden, sondern eines trocken-sarkastischen. Gerade in den ernstesten Situationen und Auseinandersetzungen bricht er manchmal durch: so, wenn J. zum Gefängnisvorsteher, der ihn seiner Liebe versichert, sagt:

> Möge deine Liebe aufrichtig sein, denn groß war auch die «Liebe» meiner Herrschaft zu mir, aber sie hat mich ins Gefängnis gebracht.

Oder wenn die Höflinge den durch seine Träume geängstigten Pharao so zu beruhigen suchen:

> Möchte Aegypten an allem übrigen Mangel haben, an Traumdeutern, Magiern, Literaten, Astrologen, haben wir übergenug; sie gehen ja in allen Ländern hausieren mit ihrer Wahrsagerei. Leute, die von weither kommen, werden durch unsere Deutekunst beruhigt, und du, der Herr von Aegypten, willst dich ängstigen?

Oder wenn Jaqob seinen Söhnen nach der unvollzähligen Rückkehr aus Aegypten vorrechnet, sie verlören allemal einen auf dem Wege, und wenn sie noch zehnmal reisten, wäre keiner von ihnen mehr übrig, — oder wenn das ägyptische Volk beim Auseinandergehen nach der Gerichtsverhandlung sagt:

> Wie klug sind diese Hebräer, und wie geschickt im Reden; wenn's Diebe sind, dann jedenfalls sehr gescheite, sie hatten keine Angst wegen des Diebstahls und verstummten nicht ob der Anklage.

Auch die fingierte Verzweiflung des Hausmeiers, da er den Becher so lang nicht findet, entbehrt nicht einer gewissen Komik; ebenso die Szene, wo sich die Söhne vor dem Vater in ihren neuen, von J. geschenkten Kleidern präsentieren, um ihn von der Wahrheit ihrer Botschaft zu überzeugen.

Lyrische Anklänge enthält z. B. die Schilderung, wie der greise Jaqob, durch die Hoffnung auf das Wiedersehn mit seinem Sohn beflügelt, rüstig nach Aegypten aufbricht:

> Sie zogen fröhlich einher, .... die Herden bunt durch einander, die Schafe lustig springend; Jaqob war ganz verjüngt und schritt dahin als wie ein Knabe[1]).

Und mit köstlicher Naivetät wird erzählt, wie der junge Benjamin, der noch nie die große Welt gesehen hat, zuerst den vornehm gekleideten Hausmeier für den Herrn von Aegypten hält und sich dafür von Juda wegen seiner Unerfahrenheit und vorlauten Schwatzens abkanzeln lassen muß.

[1]) Aehnlich bei Romanos: «Der Alte nun strebte mit den Jungen im Wettlauf dem Reiseziel entgegen; das Zugvieh eilte vorwärts, zu Hauf gedrängt ...» (vgl. Abschn. B, 3).

Eine angenehme Zugabe sind auch die Sentenzen und allgemein-menschlichen Betrachtungen, die der Dichter ohne alle Lehrhaftigkeit einzustreuen liebt, und die viel Zartgefühl, Menschenkenntnis und eine humane, gesunde Frömmigkeit verraten. So das schöne, weitherzige Diktum Jaqobs, mit dem er das Mißtrauen der Söhne gegen die heidnischen Aegypter zurückweist: «Welt und Mensch sind Gottes überall; wir dürfen nie (an den Menschen) verzweifeln» und der ähnliche Spruch beim Abschied von den Kaufleuten: «Bei Gott gibt es keine Fremde; sein ist ja die ganze Erde.» Jaqobs Familie gratuliert dem Vater, der bei der Nachricht von Josef wieder auflebt, mit folgenden Worten: «Freude bekommt dem Greisenalter wohl; durch sie wird einer wieder jung, auch wenn er noch so alt.» Eine oft konstatierte Wahrheit sprechen die Brüder aus, um dem Herrn von Aegypten zu versichern, daß sie bald wiederkommen und Simeon auslösen werden: «Kein Volk liebt die Seinen so sehr (hat so viel Familiensinn) wie die Hebräer.» — Und endlich noch die sinnige, wenn auch etwas hausbackene Betrachtung, die der verlassene Jaqob nach der Abreise seiner Söhne anstellt, und mit der er seinen Kummer sozusagen vor Gott entschuldigt:

So gehts den Vätern, damit sie nicht (allzusehr) nach Sprößlingen verlangen; kaum haben sie sie großgezogen mit Müh' und Not, so sind sie schon flügge und reißen sich (los) von ihrem Busen. Herr, bringe nicht Herzeleid über meine alten Tage und gönne mir, der Wiederkehr der lieben Kinder mich zu freu'n. Wer kann ohne Sorge sein, so lang er dieses Staubgewand trägt? und wer, mag er noch so fest auf dich vertrauen, wird nicht um seine Lieben bangen? Solang ich diesen Leib noch an mir trage, erlaube mir, daß ich mich einwenig ängstige; bin ich auch als Mensch betrübt, so halte ich mich doch aufrecht im Vertrauen auf dich.

Besonders reich an solchen sententiösen Stellen sind natürlich die Prologe; aus dem zum elften Gesang sei noch folgendes Gebet aufgenommen:

Gott, der du das Innere durchschaust, stärke meinen schwachen Geist. Deine Freunde liebe ich, auf daß ich durch ihre Fürbitte Zugang erhalte zu dir. Im Reich der Welt, da gilt das gleißende Gold, und ein unendlicher Abstand ist zwischen Arm und Reich; du aber, der wahre König, liebst die Seelen und in dem Maß, als sie rein sind vom Bösen, sind sie geehrt in deinem Reich. Verächtlich ist vor dir das Gold, das schädliche, und nur auf das Innere, die Gedanken, stellst du ab; darum gibt es keinen noch so Armen, der dir nicht nahen dürfte. Jeder ist mit Vernunft begabt und wenn er nur will, so wird er sich gegen dich nicht versündigen[1]); diese Einsicht mehre in mir, auf daß ich recht verstehe, dich zu ehren. Ich lerne es, je mehr ich im Gedanken an deine Wahrheit lebe. Ich weiß, daß meiner Sünden viele sind, darum nehme ich bei den Gerechten Zuflucht, um mit ihnen dir zu dienen und mich durch ihr Beispiel fördern zu lassen.

[1]) Pelagianismus!



In einem epischen Gedicht, zumal des Morgenlandes, dürfen auch die Bilder aus dem Natur- und Menschenleben nicht fehlen. Immerhin scheint mir Balai in der Bildersprache mehr Maß zu halten als Efräm, bei dem sich die Vergleiche manchmal förmlich jagen[1]). Ausgeführte Gleichnisse bringt unser Dichter nur in den Prologen und zwar meist im Anschluß an biblisches Vorbild, so im Prolog des ersten Memra:

Wer ächtes Gold besitzt, braucht es nicht vor dem Feuer zu hüten;
auch Gott bewahrt seine Frommen nicht vor Prüfung.
Im Feuer tritt erst die Schönheit des ächten Goldes zu Tag,
im Kampf bewährt sich erst die Treue der Frommen.

Im Proömium des zweiten Memra:

Eine Perle behält überall ihre Schönheit, an den Enden der Erde büßt sie nichts von ihrem Glanze ein, und mag sie durch noch so viele Hände gehen, so verliert sich ihre Schönheit nicht. Sie ist ein schweigendes Wunder, nur ihre Strahlen sprechen für sie; obwohl stumm, redet ihr Anblick doch so laut, daß alle Welt herbeigelockt wird. In einer Krone sind echte Edelsteine verborgen; so auch im Lebensbild Josefs, auch in seiner Krone reiht sich Perle an Perle.

(Die Aegypterin) ließ die Fluten ihrer Worte strömen, damit die Mauer des Reinen einstürze; aber die Fluten kehrten um und die Mauer hielt Stand, denn ihre Fundamente waren auf Felsen gebaut.

Sonst beschränkt er sich auf einfache Vergleichungen und Metaphern, die mehr oder weniger originell und geschmackvoll sind:

(Aus dem Bericht der Brüder über das Walten Josefs) Einer Regenwolke gleicht es, die überall Leben spendet, ein linder köstlicher Regen ist seine Weisheit.

Der Hagel des Zorns fiel herab und vernichtete die Weintraube der Liebe (bei den Brüdern).

J's Stimme gleicht dem Sturme und sein Wehen neigte uns alle (gleich Garben) zu Boden.

Wie ein Schaf aus dem Rachen des Löwen, haben wir (die Kaufleute) ihn aus ihren Zähnen befreit.

(Jaqob:) Wie ein Adler, dessen Junge flügge geworden, so sind meine Kinder von meinem Busen weggeflogen (Anakoluthie).

Meine Träume habe ich groß gezogen wie Kinder; nachdem sie Männer geworden, haben sie mir Erfüllung gebracht.

Unsere (der Brüder) Missetat ist eine böse Mißgeburt, sie darf das Licht nicht schauen; ziehe den Strick zusammen und erwürge unsere Missetat, damit nicht, wenn sie geboren (ruchbar) wird, sie uns verderbe.

Auch vom Wortspiel, das in andern syrischen Dichtungen, vor allem Efräm's, überreichlich vorkommt, wird im Josefs-

[1]) Vgl. die Diss. von B. Schmidt, die Bildersprache in den Gedichten des Syrers Efräm, 1905, die auch unser Gedicht berücksichtigt und aus der ich obige Beispiele größtenteils gewählt habe. Der Vergleich lehrt, daß zwar einige Bilder Balai und Efräm gemeinsam sind, aber nur die allergewöhnlichsten, z. B. Fluß, Regen = Rede(-fluß).

Gedicht ein mäßiger Gebrauch gemacht, am meisten noch in den abstrakt moralisierenden Ausführungen der Prologe, die sich in Stil und Sprachgebrauch (mehr Fremdwörter) überhaupt merklich von der Erzählung abheben (vgl. Textprobe S. 18). Ziemlich selten sind Wortspiele mit Wörtern verschiedenen Stammes, aber ähnlichen Klanges, z. B. B. 273: Vielleicht hat Gott Hungersnot *(kanfa)* über unser Land gebracht, damit die Garben *(kappé)* kommen müßten sich zu beugen *(netkappian)*. Häufiger sind sie unter gleichwurzligen Wörtern und verschiedenen grammat. Formen desselben Worts, z. B. B. 44: Setzt ein Ziel der Feindschaft gegen mich *(pesoq)*, denn sie ist ja nun am Ziel *(pesqat)*.

e) Bewertung.

Die Frage Jordans (altchr. Lit.-Gesch. S. 482), ob es wohl auf griechischen Einfluß zurückzuführen sei, wenn Syrer epische Gedichte, wie die über Josef, verfaßten, werden wir zwar verneinen und daran festhalten müssen, daß hier nach Form und Inhalt völlig einheimische Erzeugnisse vorliegen: gewöhnliche Memre, von denen nur mehrere aneinandergereiht sind, weil die Fülle des Stoffes in einer «Rede» von gewöhnlicher Länge nicht Platz gefunden hätte. Die Einteilung in zwölf Gesänge und die grössern, durch Prologe getrennten Abschnitte beweisen zur Genüge, daß die syrischen Dichter nicht mit der Absicht zu Werke gegangen sind, eine neue Literaturgattung einzuführen. Da aber die Erzählung doch fortlaufend ist und die Memra-Reihe ein zusammenhängendes Ganzes bildet, dürfen wir dieses wohl als Epos bezeichnen. Dazu gibt uns bei Balai nicht nur der außerordentliche Umfang seines Werkes ein Recht, sondern auch dessen künstlerischer Charakter; denn mag er auch an Firdusi oder gar Homer nicht von ferne heranreichen, so ist doch ein ästhetisches Streben bei ihm offenbar. Sonst wird ja wohl auf alle syrischen Dichter zutreffen, was Bardenhewer von Efräm sagt: «Rein literarische Zwecke hat er nicht gekannt; er dichtete nicht, um zu dichten, sondern um zu predigen und zu lehren». Bei unserm Dichter jedoch werden wir das künstlerische Moment höher anschlagen müssen. Gewiß will auch er erbauen, aber vieles in seinem Gedicht läßt sich aus dieser Absicht nicht erklären. Wenn nicht alles täuscht, so hat das innere Bedürfnis, den ihm liebgewordenen Stoff nach



bestem Können dichterisch zu gestalten, Balai den Anstoß zu diesem Werke gegeben; er verdient vielleicht mehr als alle andern, die in Syrien Verse schrieben, den Namen eines Dichters.

Zwar ist auch sein Epos stellenweise nicht frei von den Mängeln, die für unser Gefühl mehr oder weniger allen Erzeugnissen syrischer Dichtung - und morgenländischer überhaupt - anhaften, die aber den ersten Lesern bezw. Hörern als ebensoviele Vorzüge erschienen sein mochten: Wiederholungen und Weitschweifigkeiten, Häufung gesuchter Pointen und Antithesen, forcierte Ausdrücke, ermüdendes Hin- und Herwenden derselben Gedanken, bald schleppende, bald sprunghafte Diktion. Und auch sachlich, in der Auffassung, wünschten wir manches anders; z. B. will es uns nicht gefallen, daß der Knabe J. sich für seine Träume vor den Brüdern zu entschuldigen sucht und damit aus der, in der Bibel gewahrten, kindlichen Naivetät heraustritt, und daß er so schnell bereit ist, sich vor den Kaufleuten als geborenen Sklaven auszugeben[1]). Hier, wie meistens da, wo der Dichter mehr wissen will als die Bibel, geben wir der letztern den Vorzug. Von den sich allzu breitmachenden Liebhabereien des Dichters und den logischen Widersprüchen, in die er dadurch gerät, war schon und wird noch die Rede sein. — Diesen Schatten stehen aber in unserm Werke soviele Lichtseiten gegenüber, daß der Gesamteindruck durchaus das Urteil Baumstarks, des Verfassers der neuesten und gründlichsten Geschichte der syrischen Literatur, rechtfertigt, wonach wir in Balai's Josef-Gedicht eines der besten Werke altsyrischer Poesie vor uns haben. Ja, wir dürfen vielleicht weitergehen und sagen, es sei nicht nur das umfangreichste, sondern auch das geschlossenste, nach Form und Inhalt erfreulichste Literaturdenkmal der Syrer in gebundener Rede.

f) Autorfrage.

Der ethische und ästhetische Wert, welcher unserer Dichtung zukommt, macht es begreiflich, daß eine, freilich erst sehr spät einsetzende Traditon, dieselbe, dem ältesten handschriftlichen Zeugnis zuwider, dem gefeierten Dichterfürsten der Syrer, dem hl. Efräm, zuerkannte, und daß die beiden Heraus-

[1]) Es erinnert uns dies daran, daß die christlichen Aramäer, zu denen der Dichter gehörte, ihren Nachbarn, den Arabern, immer als ein feiges Sklavenvolk gegolten haben.

geber, Bedjan und Lamy, dieser Tradition folgend, das Werk unter Efräms Namen ans Licht brachten. Die Argumente, mit denen sie, als die einzigen, die sich bisher über die Frage der Verfasserschaft eingehender geäußert haben[1]), die «Echtheit» des Werkes glauben stützen zu können, sollen im folgenden kurz wiedergegeben und, was dagegen einzuwenden ist, gleich beigefügt werden.

1. Salomon von Bassora, nestorianischer Metropolit in der ersten Hälfte des 13. Jahrh., schreibt in seinem «Buch von der Biene» (einer legendenreichen «biblischen Geschichte» kompilatorischen Charakters), folgendes:

Viele haben die Geschichte des seligen Josef ausführlich beschrieben, auch der selige Efräm beschrieb sie, in 12 Memre, von der Jugend bis zum Tode, und noch ein Memra schrieb er über die Bestattung seiner Gebeine; wir unterlassen es deshalb, auf seine (Josefs) Geschichte näher einzugehen. (Budge, the book of the bees, in Anekdota Oxoniensia, 1866, pag. 47.)

So wertvoll uns diese Stelle auch an sich ist als die auffälligerweise einzige Erwähnung unseres Werkes bei einem einheimischen Schriftsteller, so kann sie doch schon wegen ihres späten Datums nicht ausschlaggebend sein; und vollends alle Beweiskraft für die Autorschaft Efräms verliert die angeführte Stelle dadurch, daß ihm dort im gleichen Atemzug ein Machwerk zugeschrieben wird, das schon aus äußern Gründen nicht auf Efräm zurückgehen kann[2]), nämlich die Legende von der «Ueberführung der Gebeine Josefs nach Konstantinopel unter Theodosius und Arkadius». Diese alberne Reliquiengeschichte, die, wenn auch gewiß in viel älterer Zeit verfaßt, doch erst in ganz jungen Handschriften dem Josefs-Gedicht angehängt ist und deshalb leider von Bedjan in seine Edition mit aufgenommen wurde, kann schon deshalb nicht von Efräm stammen, weil dieser spätestens i. J. 373 gestorben sein muß, Kaiser Theodosius aber erst von 379 an und Arkadius von 395 an regierte; außerdem paßt die Schrift, welche Baumstark nicht einmal der Erwähnung wert gehalten hat, zum Geiste unseres Gedichtes wie die Faust auf's Auge und

[1]) Lamy, 3. Bd., Einleitung pag. XXXVI—VIII, und ihn rekapitulierend, Bedjan, histoire complète, préface.

[2]) Zuzugeben ist freilich, daß Efräm schon Anhänger der Reliquienverehrung war, vgl. gerade in Bezug auf J. Carm. Nis. 43 und 63: «Moses nahm seine Gebeine mit sich, damit sie eine Mauer seien um sein Lager; er ehrte nur einen reinen Leib, ich aber Leiber u. Gebeine aller Gerechten.»



kann mit ihm unmöglich denselben Verfasser gehabt haben. Ein «Zeugnis», das sich dermaßen selber diskreditiert, wie das ganz vereinzelte des Bienenbuches, dürfen wir füglich auf sich beruhen lassen.

Die so auffallend späte und spärliche Erwähnung unseres Werkes bei den heimischen Schriftstellern scheint mir aber an sich schon gegen die Autorschaft Efräms zu sprechen. Wenn Ebedjesu und Barhebräus, die doch die Literatur ihres Volkes mit so viel Liebe und Sorgfalt verzeichnet haben, diese große und hervorragende Dichtung ganz unerwähnt lassen, so läßt sich dies viel eher verstehen, wenn sie nicht von dem über alles geschätzten (und wohl auch überschätzten) Efräm herrührt, sondern von einem der Epigonen, die im Urteil der Spätern, teilweise mehr als sie es verdienten, von jenem überstrahlt wurden. Dabei bleibt es gleichgültig, wie jenes Schweigen der syrischen Literaturhistoriker zu erklären ist, ob sie das Gedicht Balai's gekannt haben oder nicht; die geringe Zahl alter Handschriften, die wir davon besitzen, läßt ja ohnehin darauf schließen, daß die Vorzüge, welche wir ihm nachgerühmt haben, — relative Leichtflüssigkeit und Freiheit von Schwulst — nicht unbedingt auch in den Augen der Syrer solche waren.

2. berufen sich Lamy und Bedjan darauf, daß die meisten Handschriften den Namen Efräm tragen. — Allein auch hier sind die Stimmen nicht zu zählen, sondern zu wägen: wenn, wie schon erwähnt, der weitaus älteste Textzeuge, nämlich der aus dem 6. Jahrh. stammende Codex des britischen Museums, auf Balai's Namen lautet, und der nächstfolgende (aus dem 8. od. 9.) anonym ist, Handschriften mit dem Namen Efräm aber erst mit dem 16. Jahrh. auftauchen, so muß das erste Zeugnis, mag es auch vereinzelt sein, alle spätern aufwiegen. Die wenigen Anhaltspunkte, welche die Textgeschichte gibt, genügen um zu zeigen, wie der Name Balai's als Verfassers allmählich außer Kurs kam und durch den klangvollern Efräms verdrängt wurde, (wozu vielleicht gerade das weitverbreitete Bienenbuch nicht am wenigsten beigetragen hat.) Weit häufiger kommt es ja vor, daß das Werk eines weniger bekannten Schriftstellers einem berühmteren gutgeschrieben wird, als umgekehrt, sowie denn gerade unter Efräms Namen anerkanntermaßen viel unechtes Gut überliefert ist. Schon aus diesem Grunde geht es

nicht an, mit Lamy den Namen Balai im Londoner Codex einfach als Schreiberversehen zu erklären; hätte der Kopist Efräm statt B. geschrieben, so wäre dies viel leichter zu verstehen.

Als Passivposten auf unserer Seite verbleibt freilich der Umstand, daß die beiden Manuskripte aus dem ersten Jahrtausend sehr unvollständig erhalten sind (das erste enthält nur Memra 1 und 8, das zweitälteste sogar nur M 2) und nur die viel jüngern, Ephräms Namen aufweisenden größere Teile oder das ganze bieten[1]. — Daß in den meisten Codices die letzten Memre fehlen (9, resp. 11—12), könnte den Verdacht nahelegen, diese seien von anderer Hand später angefügt; davon kann jedoch angesichts des durchgehend einheitlichen Gesamtcharakters der Dichtung nicht die Rede sein. Wir werden also annehmen müssen, daß von jeher die letzten Gesänge weniger interessierten und seltener abgeschrieben wurden, was ja in Anbetracht der Länge des Gedichtes und der auch in der biblischen Vorlage zu beobachtenden Abnahme der Spannung gegen den Schluß hin wohl verständlich ist.

3. Ein gewichtigeres Argument zu Gunsten von Efräm ergibt sich daraus, daß unsere Dichtung in dessen typischem Memra-Metrum von sieben Silben abgefaßt ist, während von Balai fast nur Hymnen und Gebete in «seinem» fünfsilbigen Versmaß auf uns gekommen sind. Bedjan sagt hierüber: «Jeder syrische Dichter hat s e i n Metrum, das für ihn typisch ist, und sozusagen seine Ursprungsmarke darstellt». — Daran ist nun soviel Tatsache, daß jeder Memre-Dichter (in der Madrasche-Poesie herrschte bekanntlich viel mehr Mannigfaltigkeit) sein Lieblingsmetrum hatte; ferner, daß die drei gebräuchlichen Memre-Metra schon früh nach den Dichtern benannt wurden, welche dieselben[2]) vorzugsweise anwandten (*bnisch* Efraim,

[1]) Uebrigens ist es möglich, daß auch eines der spätern Mss. ursprünglich den Namen B. aufwies, nämlich dasjenige (von Telkef ?). dem Bedjan seinen Anhang über den Transport von J.'s Gebeinen nach Byzanz entnommen hat: Im Kolophon, der denselben mit den 12 Memre verknüpft, steht (préface p.VIII.) zu lesen, ein gewisser Ban(na)i habe d. Memra (oder -e) gemacht. Schon Bed. vermutet, dieser Eigenname, der nach Payne Smith im eigentl. Syrisch nie vorkommt (III. Esr. 9,48 wird es sich um einen Palästinenser handeln) sei aus Balai verschrieben, was wegen der Ähnlichkeit der Buchstaben n und l leicht möglich war. B. vermutet nun, dieser Bali (-ai) habe die Legende verfaßt; ich möchte in dem Namen eine versteckte und verwischte Reminiszenz an den wahren Verfasser unsres Gedichtes sehen.

[2]) «Zuerst» kann man nicht sagen, denn alle diese Versformen finden sich schon in den Madrasche Efräms, nur hier mit ungleich langen zu Strophen verbunden.



Narsai, Jaqub). Später sind dann leider vielfach diese Bezeichnungen fälschlich als Ursprungsmarken aufgefaßt worden und haben viel Verwirrung in die literarischen Eigentumsverhältnisse hineingebracht. Es war aber gewiß nicht so, daß die Dichter sich an ein gewisses Metrum für immer gebunden erachteten; vielmehr nahmen sie bei dessen Wahl auch Rücksicht auf den zu behandelnden Gegenstand. Einen sprechenden Beweis hiefür haben wir in der später noch zu erwähnenden zweiten Redaktion des Narsai'schen Josef-Gedichts (bezw. Compilation aus Balai und Narsai), wo die lyrisch-elegischen Partien im fünfsilbigen, die Rezitative im zwölfsilbigen Versmaß gehalten sind. Vielleicht fällt von daher ein Licht auf die Gründe, die Balai veranlaßt haben könnten, für das große Josefs-Epos nicht sein gewöhnliches kurzes Metrum zu wählen; wenn (vgl. Homer und Pindar) in der epischen Dichtung der lange Vers vorwiegt und in der lyrischen der kurze, so wird dies auf einem psychologischen Gesetz beruhen, dem sich auch der Syrer nicht entziehen konnte, ja er am allerwenigsten, denn bei den engen Beziehungen zwischen Vers und Satz, wie sie in der syrischen Prosodie herrschen, hätte eine kurze Versform zu kleine Sinnesabschnitte geschaffen und wäre dadurch auf die Dauer für Dichter und Leser unerträglich geworden. In seinen Hymnen und Gebeten erzielte Balai mit diesem Versmaß schöne Wirkungen; für den breiten Fluß epischer Erzählung, die eine sich ungebundener Rede möglichst annähernde Prosodie erfordert, hätte «sein» Vers nicht getaugt.

Das «Efräm'sche» Metrum bildet also durchaus keinen zwingenden Beweis dafür, daß unser Gedicht ihm angehöre; es kann ihm auch gerade deswegen zugeschrieben worden sein, weil es in «seinem» Versmaß verfaßt ist. Ja, nach dem bekannten Kanon historischer Kritik, welcher eine an sich weniger naheliegende Tradition im Zweifelsfall für die wahrscheinlichere erklärt, müßte gerade die regelwidrige Tatsache, daß ein nicht im Balai'schen Versmaß verfaßtes Gedicht dennoch ursprünglich unter dessen Namen umlief, sehr für die Glaubwürdigkeit dieser Tradition sprechen.

4. Endlich machen Bedjan und Lamy noch geltend, daß auch Stil und Anlage, Bilder und Gedanken der Josefs-Dichtung ganz efrämisch seien und den Anspruch des hl. Sängers auf

dies Werk in überzeugendster Weise bestätigen. — Gewiß haben hier die Verteidiger der Efräm'schen These ihre festeste Position, und ich werde mich wohl hüten, so gründlichen Kennern syrischer Dichtkunst auf diesem Felde irgend etwas abstreiten zu wollen. In der Tat ist das hinterlassene Schrifttum des syrischen Kirchenvaters so reich und vielseitig, daß auch das große Josefs-Epos sich darin einfügen könnte, ohne daß jemand einen Hiatus bemerken würde, und es finden sich unter seinen unzweifelhaft echten Stücken solche, die (wie z. B. die Homilie von der großen Sünderin, auf welche Lamy hinweist) in Diktion, Gedankenführung und Behandlung der biblischen Stoffe eine frappante Aehnlichkeit zeigen. Nicht ohne Belang scheint mir auch, daß Efräm in seinen Werken oft auf Josef zu sprechen kommt.

Anderseits ist von Balai's Dichtung so wenig gesichertes Gut auf uns gekommen und das wenige ist inhaltlich als Vergleichsmaterial so ungeeignet, daß sich daraus keinerlei Schlüsse, weder zu Gunsten noch zu Ungunsten seiner Autorschaft am Josefs-Epos ziehen lassen. An den liturgischen Gebeten[1]), welche die Hauptmasse seines Nachlasses bilden, fällt eine sonst in der syrischen Literatur leider seltene Schlichtheit auf, und auch die Hymnen zur Einweihung der Kirche zu Kenneschrin und auf Bischof Akakios[2]) sind im Vergleiche mit Efräms carmina Nisibena, denen sie an Geist kaum nachstehen, einfacher gehalten, was wenigstens in formeller Hinsicht für die Möglichkeit spricht, daß er auch der Verfasser unseres Josefs-Epos sein könne. Leider haben wir keinen unzweifelhaft echten Memra biblischen oder sonst erzählenden Inhalts von ihm, aus dem wir ersehen könnten, wie er solche Stoffe behandelt hat. Während sonst die Schriftstellerpersönlichkeiten der syr. Dichter trotz aller Familienähnlichkeit sich ziemlich klar von einander abheben, ist uns diejenige Balais kaum faßbar.

Ohne Zweifel würde eine gründliche Untersuchung und Vergleichung des Josef-Gedichts einerseits und der echten Werke Efräms und Balais anderseits nach Sprachgebrauch und Ideengehalt noch manchen Beitrag zur Lösung unserer Frage zeiti-

---

[1]) Zettersteen, Beitr. z. Kenntnis der rel. Dichtung Balais, 1902.

[2]) Hsg. von Overbeck in dem oft zitierten Sammelband, deutsch in der Bibl. d. Kirchenväter.



gen. Daß aber innere Kritik zu einem zwingenden Ergebnis führen würde, ist kaum anzunehmen. — Wenn uns in dem großen Josef-Gedicht formell und inhaltlich manches an Efräm erinnert und wenn der zweite Abschnitt uns lehren wird, daß ein großer Teil seines außerbiblischen Erzählungsgutes und die Anregung zu manchen seiner Reflexionen und Dialoge auf Kommentar und Homilie zurückgeht, so zwingt dies nicht zur Annahme, daß Efräm hier dieselbe Materie noch ein drittes Mal poetisch verarbeitet habe; denn da alle syrischen Dichter im engeren oder weiteren Sinn seine Schüler waren, so ist von vornherein nichts anderes zu erwarten, als daß alle, die nach ihm diesen Stoff behandelten, mehr oder weniger seinem Vorbild folgten.

Versagen also die inneren Indizien, so müssen wir uns umso mehr auf das älteste Textzeugnis als das einzig feste stützen; auf Grund desselben haben sich denn auch die meisten Geschichtsschreiber der syrischen Literatur für Balai als Verfasser erklärt[1]).

## III. Narsai.[2])

Da im Anhang eine Übersetzung von Narsai's Gedicht folgt, können wir uns in dessen Besprechung kurz fassen:

a) Inhalt:

1. Memra: Bed. p. 521—558: Prolog (Huldigung an Moses als Verfasser der J.-Geschichte). — Erzählung bis zur Erhöhung, — ausgehend in einen Epilog über J's Rolle in der Geschichte des Volkes Israel.
2. Memra: B. p. 559—606 (und Weyl) Prolog über J. als Typos Christi. — Erzählung bis zur Heimkehr der elf Brüder von der zweiten Reise. — Kein Epilog.

---

[1]) Eine besondere Genugtuung ist es mir, hierin mit Nöldeke, dessen Rezension der ersten Bedjan'schen Ausgabe (im lit. Zentralblatt 1888) mir erst nachträglich zu Gesichte kam, übereinzustimmen. Dagegen schätze ich den Wert des Gedichtes um eine Note höher ein als er.

[2]) Editionen:
Das erste Drittel der 1. M. nach dem Ms. 58 der Berliner Staatsbibl. hsg. und übers. v. Grabowski, 1889.
Der 2. M. nach Mss. 58 u. 59, hsg. von M. Weyl, 1901.
Das Ganze mit Anhängen nach Ms. 58 Berol. und einem Codex aus Mosul, hsg. von P. Bedjan im Sammelband Liber superiorum ..., Homiliae Mar-Narsetis in Josef, 1901.

Anhänge (ob in allen Handschriften?):

1. B. 606—609: Einschiebsel aus Balai's Gedicht im Efrämschen Versmaß (*baqrajta d'arba*ᶜ = in vierteiligen Strophen): Jaqobs Zug nach Aegypten und Wiedersehn mit J. (= Bedjan, hist. compl. p. 301, Zeile 9 ff, 303, Z. 7 ff, 307, Z. 5 ff, nur die 2 ersten Verse und die Doxologie am Schluß bei Narsai sind neu hinzugefügt.)
2. B. 609—628: Ein Memra ohne Zählung im Narsai'schen Metrum (*baq. d'tarten* = in zweiteiligen Strophen).

b) Charakteristik.

Der Stil[1]) Narsai's ist viel weniger sorgfältig gepflegt als der Balai's. Es zeigt sich dies an den vielen Füllseln («wie geschrieben steht») und Wiederholungen, die er braucht, um seine Verse voll zu machen und den Parallelismus membrorum herzustellen.

In der ersten Recension, die wir hier zunächst in's Auge fassen (vergl. Seite 41), ist das Gedicht durchgängig im zwölfsilbigen Versmaß gehalten, das später nach Jaqob von Sarug, der es in seinen zahlreichen Memre stets anwandte, das jaqobische genannt wurde, obwohl es älter ist als jener, wie gerade das Narsai'sche Josefs-Gedicht beweist[2]). Innerhalb des Verses finden sich stets zwei kleine Sinnes- und Atempausen, die denselben in drei grammat. näher verbundene Wortgruppen zu je 4 Silben teilen; nie kommt es vor, daß die 4. und 8. Silbe in's Innere eines Wortes oder einer Genetivverbindung fallen. — Je zwei Zwölfsilber bilden zusammen eine Strophe, dem Vierzeiler des Efräm'schen Versmaßes entsprechend (*baqrajta d'tarten - b.d'arba*ᶜ). Zur Veranschaulichung der metrischen Verhältnisse bei Narsai sei hier wieder der Anfang in Umschrift mitgeteilt. (Uebersetzung s. hinten.)

[1]) In Memra I und II kommen folgende Fremdwörter vor: *poros, koiton, triclinium, meloté* = Teppich, *peitho, genos, timé, tacha, pittakion, crocus, kinnamon, margarites, aër, echidna, chroma, prosopon, kleis, taxis, palatium, tabellarius, peisis, typos, bema, kairos, xenos, aigyptios, schema, pronoos, cheimon, sacra.*

Im II. Anhang: *chartes, katagraphé.*

Die relativ zahlreichen lateinischen Wörter erklären sich wohl daraus, daß Narsai einen großen Teil seines Lebens in einer römischen Grenz- und Garnisonsstadt, Edessa, verbrachte (auch Nisibis, wo er nachher wohnte, war zuvor Grenzstation gewesen).

[2]) Daß das Metrum nicht nach Narsai benannt wurde, trotz seiner Priorität, rührt wohl daher, daß ein Westsyrer (Jaqobite) diese Bezeichnungen aufbrachte. Die Nestorianer benannten die Metra nach d. Strophenform.



*ta lak Mosche  rescha wbukra  dkullhon nbijé*
*mallel ᶜaman  banbi juta  metul Jausef*

*at chakima  wsafra mhira  ta baddeq lan*
*dbadbelᶜadajk  lajt lan ᵓatra  lmedaᶜ schappir*

*at-u dmallelt  bgeljan rucha  ᶜal kul berjan*
*gli wbaddeq lan  scharba dJausef  waznaj chelmau*

Narsai folgt der biblischen Vorlage im einzelnen weit treuer als Balai, doch vermeidet auch er die wörtliche Wiedergabe des Textes. Auf weite Strecken, vor allem in der Erzählung der Träume, gibt er einfach eine versifizierte Paraphrase des bibl. Wortlautes. Uebergangen wird nichts außer Gen. 47,13 ff, wo Josef, diesmal mehr schlau als weise, die Not der Aegypter benutzt, um sie allesamt zu Hörigen und Fronknechten des Pharao zu machen; dies unerquickliche Kapitel haben alle syrischen Autoren — zu ihrer Ehre sei's gesagt — bei Seite gelassen, offenbar weil es zu ihrer Tendenz, Josef als möglichst human darzustellen, nicht paßte, und vielleicht auch, weil es ihnen zu weit abseits lag[1]).

Der Umfang des Narsai'schen Gedichtes beträgt etwa das doppelte, mit den Anhängen das dreifache der biblischen Vorlage. Seine selbständigen Betrachtungen (Prologe zum ersten und zweiten, Epilog zum zweiten Memra) haben heilsgeschichtlich-christologischen Inhalt, nicht wie die Balai's moralischen. Die Dialoge und Monologe (Gebete) — bei denen der Sprechende stets genannt ist — überwiegen die fortlaufende Erzählung nicht dermaßen wie im größern Gedicht, doch machen sie auch bei Narsai die Hauptmasse des zugewachsenen Stoffes aus. — Eine seiner Eigentümlichkeiten ist es, gerne Reminiszenzen an früher Erzähltes und an vorangegangene Ereignisse aus der Geschichte der Patriarchen anzubringen, z. B. erinnert er beim zweiten Verkauf an den ersten, bei der Gefangensetzung Josefs an die Zisterne, bei der Erhebung zur Herrschaft über die Aegypter daran, wie einst Noah die Hamiten zum Sklavendienst für die Semiten verfluchte. Der Verfasser des Anhangs, den wir für unecht halten, hat Narsai diese Liebhaberei abgesehen und sie ins Groteske übertrieben. Zwar

[1]) Baidawi gibt - in der Erklärung zu Sur. 12, 58 - dem (im Qoran nicht vorkommenden) bibl. Passus die interessante Wendung, J. habe zuletzt im Einverständnis mit dem Pharao den Ägyptern alles, Freiheit und Eigentum zurückgegeben.

fehlen auch bei Balai solche Rekapitulationen nicht, wie denn die syrischen Dichter alle das Bestreben zeigen, möglichst viel biblischen Jnhalt in ihre Homilien zu verstauen; doch liebt er weit mehr die Vorausnahme des Zukünftigen in geheimnisvollen Anspielungen.

Der wichtigste Teil aber des Narsai'schen Sondergutes besteht aus neuen Zügen, die er in die biblische Erzählung einflicht, um sie erbaulicher, oder auch nur unterhaltender zu gestalten. Während Balai mit Vorliebe «Psychanalyse» treibt, hat Narsai, als eine viel einfachere Natur, seine Freude am Erzählen selbst; darum bringt er nicht nur gewissenhaft alles Tatsächliche das die Bibel bietet, sondern an ausschmückenden Zutaten was ihm erreichbar ist und passend scheint. Bedeutendes Erfindungstalent hat er selber offenbar nicht besessen, denn für fast alle diese Züge läßt sich eine fernere oder nähere Quelle nachweisen. Mit Wahrscheinlichkeit ist als sein geistiges Eigentum (abgesehen von der Rahmenerzählung im Anhang) nur folgendes anzusprechen: Der «Mann», der dem verirrten J. den Weg nach Dothan zeigte, ist ein Rebhuhnjäger der dem Knaben bereitwillig von seiner Beute mitteilt (Bed. p. 523), die Brüder beklagten sich J. gegenüber, daß sie alle Strapazen des Hirtendaseins ertragen müßten, während er daheim ein bequemes Leben führe (524/5), die Kaufleute halten Josefs Brüder zuerst für Räuber (527), J. protestiert gegen das Treiben auf dem Sklavenmarkt (533), Jaqob weist auch die Bürgschaft Levis (wie die Rubens) zurück (579), die Namen der sechs Handelsleute die am Schluß nochmals mit dem Kaufbrief auftreten (599).

Als beinahe vollständige Sammlung der außerbiblischen Motive, die in der syrischen Überlieferung vorkommen, ist das Narsai'sche Gedicht von Wert — und deshalb von uns übersetzt — während es an Kunstwert weit unter dem Balai's steht.

c) Frage der Echtheit und Einheitlichkeit.

Auch bei diesem Werk ist die Autorschaft bestritten, wenn auch nicht so sehr wie beim vorigen. Eine der vier bisher entdeckten, übrigens durchweg jungen Handschriften, die Oxforder, trägt den Namen Jaqobs von Serug. Da wir aber von diesem schon eine Memra-Reihe über Josef haben (siehe unter IV) und es sehr unwahrscheinlich ist, daß derselbe Autor



den selben Gegenstand zweimal so ausführlich behandelt habe und da unsere zwei Memre mit Jaqob zwar das Metrum, aber sonst in Stil und geistiger Haltung sehr wenig gemein haben, muß jener vereinzelte Autorname auf einem Irrtum beruhen, veranlaßt jedenfalls durch den Vermerk: nach dem Metrum Jaq. den der Abschreiber in seiner Vorlage fand. — Noch weniger verschlägt es, wenn die heutigen Nestorianer (oder unierten Chaldäer) die Echtheit nicht anerkennen wollen, weil das Werk ihres Hauptdichters, der «Harfe des hl. Geistes» nicht würdig sei, wie Bedjan im Vorwort des fünften Bandes seiner Ausgabe der Homilien des Jacobus Sarugensis mitteilt[1]). Leider hat Bedjan sich durch diesen Einspruch imponieren lassen und will nun die zwei Memre als apokryph erklären. Wir würden jedoch in's Bodenlose geraten und folgerichtigerweise einen großen Teil der syrischen Literatur als herrenloses Gut betrachten müssen, wollten wir auf derartige Argumente hin die Autorschaft Narsai's bezweifeln, die durch die große Mehrzahl der Manuskripte (von denen hier keines altershalber einen Vorzug verdient) bezeugt wird.

Das Verdikt der Nestorianer hat aber doch seine Berechtigung, wenigstens für den letzten unnumerierten Memra, den wir als zweiten Anhang aufgeführt haben. In ihm können wir unmöglich die organische Fortsetzung der ersten Memre und den ursprünglichen Schluß des Ganzen sehen; auch fällt er, was Stil und Geist anbelangt, gegen die letztern so sehr ab und zeigt die Schattenseiten des Narsai'schen Gedichts in solcher Potenz, daß wir ihn gern von diesem Machwerk entlasten möchten. Zwar den originellen Rahmen der Erzählung ließen wir uns gern gefallen: wie der greise Jaqob, nachdem er eine Woche im Palaste seines wiedergefundenen Sohnes geweilt, sich nicht mehr enthalten kann, ihn zu fragen, wie denn alles so gekommen sei, wie dann Josef dem Vater und der Schwester Dina in stiller Stunde erzählt, immerwieder von den Kundgebungen seiner Zuhörer unterbrochen, und wie zum Schluß Dina den Bruder bittet, den Kaufbrief zu zerreissen zum Zeichen, daß das Vergangene für immer abgetan sein

[1]) Nous avions déjà publié en appendice à notre «Liber superiorum» l'histoire de Joseph par Narsai, d'après un manuscript de Mésopotamie. Or il advint que des gens de ce pays nous écrivirent pour réclamer en disant que ce poème n'était point digne de l'ecrivain nestorian.

solle. Der Inhalt dieses Rahmens aber kann uns in keiner Weise befriedigen. Würde der Dichter Josef seine sämtlichen Erlebnisse während der Trennungszeit erzählen lassen, so hätte wohl daraus ein ansprechendes kleines Ganzes für sich, ein Josefgedicht in der (im Orient so beliebten) Form der Rahmenerzählung, entstehen können. Statt dessen aber bekommen wir ein zweites und drittes Mal die «Szene auf dem Felde» zu hören, zum Teil mit denselben Worten wie im ersten Memra, teils auch mit Nachholung neuer Züge meist recht abstoßender Art und in immer wilderer Steigerung. Daß hier J. die um Jahrzehnte zurückliegende Tat der Brüder in den schwärzesten Farben malt und so von neuem bei Vater und Schwester Schmerz und Entrüstung darüber wachruft, erscheint umso weniger angebracht, als er zuvor feierlich versprochen hat, ihnen das Geschehene nicht nachzutragen. So, wie das Stück angelegt ist, begreift man wirklich nicht, was der Verfasser damit bezweckte, ob eine Ergänzung von Memre I und II, oder eine selbständige Darstellung der betreffenden Episode, und kann in ihm, trotz manchen pikanten Einfällen, nur einen Skribenten von sehr geringem literarischem Takt und Geschmack erkennen; und da dies verunglückte Erzeugnis am Schluß des Ganzen steht, der Schluß aber gern den Gesamteindruck bestimmt, so läßt sich das oben zitierte abfällige Urteil leicht erklären. Unerklärlich bleibt es aber, daß Narsai, der sich in den beiden echten Memre als ein ernster, im ganzen maßvoller Schriftsteller erweist, sein Werk durch diesen unerfreulichen Schluß verdorben haben soll.

Das literarische Rätsel der beiden Anhänge kann ich mir vorläufig nur so erklären: Der ursprüngliche Schluß des Narsaischen Gedichtes muß früh verloren gegangen sein, wie sich aus dem Fehlen des Epilogs und dem ziemlich abrupten Schluß des zweiten Memra — und zwar in allen Handschriften — ergibt. Diesem Mangel mag man nun auf verschiedenen Wegen abzuhelfen gesucht haben; der eine tat es, indem er aus Balai's Gedicht einen Abschnitt auszugsweise herübernahm, der als Schluß dienen konnte. Ein anderer, den diese Lösung nicht befriedigte, versuchte es selber, einen Schlußmemra anzufertigen, vielleicht mit Benutzung von Trümmern, die vom Narsai'schen sich erhalten hatten. Als Brücke zwischen dem



alten und dem neuen Teil blieb dann in einzelnen Manuskripten doch noch ein Stück des im siebensilbigen Versmaß verfaßten Gedichtes stehen, das ja, wie die handschriftliche Bezeugung ausweist, ausschließlich in nestorianischen (resp. chaldäischen) Kreisen verbreitet war.

Was die beiden echten Memre anbelangt, so sind sie wahrscheinlich nicht in einem Zug geschrieben. Wenn z. B der erste von einem schriftlichen Kaufvertrag mit den Karawanenführern noch nichts weiß, während dieser im zweiten eine ziemlich wichtige Rolle spielt, so läßt sich dies, eher denn als bloße Nachholung, so erklären, daß Narsai inzwischen neues Material zugeflossen ist, wahrscheinlich aus der Pseudobasilianischen Homilie, deren Einfluß im II. Memra weit stärker zu Tage tritt als im I.

*Eine zweite kürzere Rezension des Narsai-Gedichtes*

enthält die anonyme Berliner Handschrift 190 (Kat. Sachau).[1]

Formell unterscheidet sie sich von der zuvorbesprochenen dadurch, daß außer dem zwölfsilbigen Versmaß auch das fünfsilbige (Balai'sche) und am Schluß das siebensilbige (Efräm'sche) Verwendung findet, sodaß also hier in einer und derselben Dichtung alle drei klassischen Metra vertreten sind. Das Rezitativ ist wie ganz Narses I, in Zwölfsilbern gehalten; den fünfsilbigen Vers weisen, wie die beiden Beispiele im edierten Teil zeigen (Zuspruch des Engels in der Zisterne und Zwiegespräch mit Rahel am Grabe), einzelne lyrisch-elegische, Arien eines Oratoriums vergleichbare Partien auf, für die sich dieser kurze Vers besonders empfehlen mochte (s. S. 33[2]); sie zeichnen sich auch durch ausführlichere Behandlung aus, während alles übrige der ersten Rezension gegenüber stark verkürzt ist. Das siebensilbige Versmaß endlich scheint erst am Schlusse aufzutreten: N. II nimmt die bei I fehlende Erzählung des Wiedersehens von Jaqob und Josef einfach aus Balai herüber (aber

[1]) Zu einem kleinen Teil hsg. und übs. von M. Engel, 1895.

[2]) Freilich trifft diese «Kürze» nur bedingt zu, da auch die Fünfsilber hier regelmäßig zu Doppel- und Viererzeilen vereinigt erscheinen. Ueberhaupt sind die Benennungen der Metra nach der Silbenzahl insofern willkürlich, als man nicht konsequent die kleinste Verseinheit dafür gewählt hat: den Jaqobischen Vers könnte man ebensogut als viersilbig, wie den Efrämschen als vierzehnsilbig bezeichnen. Die Nestorianer haben nicht ohne Grund die Strophenform als das wichtigere angesehen.

mit vielen Kürzungen und Textvaranten), erwähnt dann in zwei Viererstrophen eigner Machenschaft summarisch beider Tod und Begräbnis und schließt mit einer Doxologie.

Inhaltlich bietet Narses II im allgemeinen dasselbe wie I, nur eben in viel knapperer Fassung, oft auch mit andreren Wendungen und eignen Aperçus. Bloß eine Abweichung findet sich in dem bekannt gewordenen Stück; aus dem „Mann", der dem verirrten Knaben den Weg nach Dothan zeigt, wird hier „der Bürge, den ihm der Vater mitgegeben hat", d. h. wohl ein Engel, der ihn auf Jaqobs Bitte unsichtbar begleitet.

Daß auch diese Rezension von Narsai selber herrühre, ist nicht anzunehmen. Ob sie aber wirklich die «zweite» sei, d. h. ob N. I eine weitere Ausführung von II, oder dieser umgekehrt eine spätere Verkürzung von jenem darstellt — eins von beiden muß der Fall sein —, läßt sich auf Grund des publizierten Fragmentes kaum zuverläßig beurteilen. Ich halte letzteres für das viel Wahrscheinlichere, da N. II so aphoristisch geraten ist, daß man ihn wenigstens an einer Stelle ohne Kenntnis der längern Fassung kaum verstehen kann, und da die Künstelei mit den verschiedenen Metren auch nicht darnach aussieht, ursprünglich zu sein.

## IV. Jaqob von Sarug.

a) Bezeugung.

Codex 117 der vatikanischen Bibliothek, der nach Baumstark (Lit.-Gesch. S. 150 f.) mutmaßlich im 12. Jahrh. geschrieben ist, enthält unter beinahe zweihundert Memre Jaqobs auch neun über die Josefs-Geschichte: fol. 413-435.[1] Die vier letzten finden sich in dem ältern Cod. Vat. 252 wieder, der neunte im Ms. 638 des brit. Mus. Wie Assemani, in bibl. orient. I, 323, zu

[1] Der Codex weist leider gerade in diesem Teil viele unleserliche Stellen, oft größern Umfangs, auf. Da diese Beschädigungen offenbar von eingedrungenem Wasser herrühren, so vermute ich, daß Codex 117 = C. Nitr. 5 bei Assemani (wie auch der lt. Mitteilung des Bibliothekariats noch schlechter erhaltene C. 252) zu jener Kollektion syr. Handschriften gehörte, die, zu Anfang des 18. Jahrh. aus einem von syrisch-jaqobitischen Mönchen bewohnten Kloster im Natrontal (sketische Wüste westl. von Unterägypten) für die vatikanische Bibliothek angekauft, auf dem Transport das Unglück hatte, in den Nil zu fallen. — Die sechs-kolumnige Handschrift ist in schöner Serto geschrieben und nur wenig vokalisiert. Die wohl ursprünglich mit roter Tinte geschriebenen Kolopha sind ganz verwischt, mit Ausnahme der Memra-Zählung am Rande der Spalten.



der Voraussetzung kam, es seien ursprünglich zehn Homilien gewesen (die fünfte fehle), ist mir nicht klar geworden; denn die Numerierung mit den 9 ersten Buchstaben ist in Ordnung und nichts deutet äußerlich auf eine Lücke in der Handschrift — im Inhalt freilich werden wir eine solche finden, und auch der Umstand, daß der Saruger eine gewisse Vorliebe für Dekaden gehabt zu haben scheint, mag für jene Vermutung sprechen. — Das Werk ist noch nicht veröffentlicht; Bedjan hat es in seine fünfbändige Edition ausgewählter Homilien (1905—10) nicht aufgenommen, wohl nicht nur, weil viele Stellen im Manuskript unleserlich sind, sondern auch in der richtigen Einsicht, daß die Herausgabe des langen Gedichtes sich kaum lohnen würde.

b) Inhaltsübersicht.

1. Memra: Fol. 413, Spalte 3 bis 416, 2:

Deine Schönheit Messias, mit der alle Gerechten geschmückt sind, lass' mich sehen, staunend wie schön du bist. . . .[1] Du herrliche Sonne, aus der hervorbrechen glänzende Strahlen, ergiesse über mich deinen Glanz, daß ich rede von deiner Herrlichkeit. Du großes Urmeer, aus dem alle Quellen schöpfen, auch über mich lass' etwas kommen vom Strome deiner Lieblichkeit. Du Sohn in dem beschlossen ist aller Schönheit Fülle, verleih mir, zu preisen die Herrlichkeit eines einzelnen Schönen. Josef's Geschichte hat die Wahrheit (Gott)[2] mich aufgefordert zu erzählen; aus dir, unser Herr, nehme und gebe ich dem Hörer Reichtum. Ein Hässlicher soll reden über den Schönen; möge dir, Herr, wohlgefallen das Gefäss meiner Rede, auch wenn es nicht glänzend ist. Nicht weil ich rein wäre, .. sondern Gott forderte das seine als Richter, weil (obwohl) ich nicht schön bin, liegt mir die Schönheit J's am Herzen, auf daß das Meer seiner Ruhmestaten durch mich ausgekündet werde. Wenn ich an dir Jesus, die Schönheit nicht inne geworden wäre, dann könnte ich auch dich, Jesus nicht sehen. Wenn du's nicht hättest Licht werden lassen in meinem Geiste, so wäre mir nicht ein Strahl erschienen. . . . Durch dich sind alle Schönen geschmückt, jeder auf besondere Weise, durch dich gewann auch jener seine erhabene Schönheit. Deine Sch. ergieße sich nun auch über die Hörer und erleuchte sie; deine Herrlichkeit . . reiße sie zum Lobpreis hin. Dich mögen anschauen (in Jos.) Redner und Hörer, staunen über dich, den Ewigen. So hilf dem Geiste, der sich damit trägt, dich, Schönheit hervorzubringen, und tränke mein Ohr mit deiner lieblichen Stimme. Mit deinen Zügen (*b'gaunak*) ist gezeichnet (*ßir*) der Greisensohn, darum überstrahlte sein Schönheitsbild (*ßalma*) die ganze Welt. Deines Wesens Abglanz (*d'muta d'ßurtak*) breitete seine Schönheit in der Jugend über ihn, daß man allerorts in Staunen geriet. Dir glich (*dame*) jener Freie, der ein Sklave ward; darum gab er Speise den Elenden; wäre dein Sauerteig ihm nicht beigemengt gewesen, so hätte den Hungrigen nicht Brot gereicht werden können durch ihn. — Das also ist unsrer Rede Sinn, ihr Hörer, daß Josefs Schönheit durch den Herrn gewirkt ist, dies unsere Absicht, alle Sch. auf ihn, den Sohn, zu häufen (z. beziehen).

[1] Eine Reihe Punkte bedeutet in diesem Abschnitt eine unleserl. Stelle im syr. Mscr., sonst eine Auslassung.

[2] Hier wie noch mehrmals, scheint *quschta* Gott zu bedeuten = *haqq* im Persischen, vgl. die abstrakten Gottesnamen b. d. Spätjuden.

Jugend in Harran, geistliche Erziehung, Fernbleiben von bösen Einflüssen der Mägdesöhne und der heidnischen Umgebung; Neid der Brüder wegen seiner Schönheit und Beliebtheit beim Vater, Warnung der «Hörer» vor der Seelen zerstörenden Macht des Neides und Zornes; J. dafür zur Ermutigung himmlischer Offenbarungen gewürdigt, die ihn zum Herrn seiner Brüder machten; Vergleich des Traumschlafes J's mit dem Todesschlaf Christi am Kreuz, währenddem Himmel und Erde ihn ehrten (in Erdbeben, Finsternis und Totenerweckung); der Garbentraum eine Verheißung darauf, daß er alle Hungrigen speisen wird, wie der Herr mit seinem Leibe; J. erzählt den Brüdern die Träume, um durch Berufung auf die göttliche Autorität ihren Haß zum Schweigen zu bringen; man soll andere nicht zum Neide reizen.

2. Memra: J. allein unter Jaqobs Söhnen würdig, das Sohnes-Ebenbild weiterzutragen, deshalb vom Vater mit dem Aermelrock, einem Sinnbild des Kreuzes, ausgezeichnet; J. vom Vater mit Speise und Friedensgruß zur Herde gesandt wie der «Sohn» und von den Brüdern ebenso schlecht belohnt wie dieser; die Brüder wollen den Erben töten, wie die spätern Juden den Messias und wie diese riefen: steige vom Kreuze herab, so jene: steige aus der Grube herauf; Josef als der Schwächere nur in die Zisterne geworfen, nicht wie sein Urbild ins Totenreich, da er dessen Pforten nicht hätte überwinden können; Ruben will ihn retten wie Pilatus den Heiland und sühnt dadurch sein Vergehen mit Bilha, ein Beispiel dafür, wie ein guter Gedanke schon Vergebung bewirken kann; J. duldet schweigend Spott, Entkleidung und Mißhandlung wie «das Lamm».

3. Memra, f. 18,$_{3}$ — 20,$_{3}$: Anrufung des Logos, in dessen Licht allein man die Schönheit seiner Abbilder erkennen kann; der Sohn besucht J. in der Zisterne und tröstet ihn; Juda, das Haupt der Brüder, verkauft ihn, wie Judas den Herrn; J. nimmt ohne Murren das Joch der Knechtschaft auf sich, wie dieser, ein Freier und Sklave zugleich; der Bruderhaß tobt sich sogar am Rocke J's aus, den sie blutig machen, auf daß die Aehnlichkeit mit dem Todesopfer Christi noch größer werde; der Ausruf Jaqobs: «ein wildes Tier hat ihn gefressen» ist im Grunde wahr, denn der Haß ist ein wildes Tier; Jaqob erkannte, trotz



seinem Seherblicke diesmal den wahren Sachverhalt nicht, da sonst der göttliche Ratschluß vereitelt worden wäre; sein Schmerz im Angesicht des blutigen Rockes galt eigentlich dem Gekreuzigten, sein Trauergewand war gleich der Finsternis, die diesem zu Ehren die Erde bedeckte.

4. (5.?) Memra, f. 20,$_{1}$ — 22,$_{1}$: J. erfocht in der Arena den Sieg wider die Sünde, weil er mit wachsamem und stets nach oben gerichtetem Blick die Tore seiner Seele dem Bösen verschlossen hielt und alle Versuchung schon von weitem floh; er wollte auch im Geheimen nicht Böses tun, dessen eingedenk, daß Gott auch in verschlossene Gemächer sieht; er floh nackt auf die Straße hinaus, weil er wahrhaft keusch war, und ließ das Gewand fahren, um die Seele zu retten; die verschmähte Liebe verwandelte sich in Haß; J. mußte verleumdet werden und unschuldig leiden um seiner Christus-Ebenbildlichkeit willen; er tröstete seine Mitgefangenen wie der begrabene Heiland die Toten in der Unterwelt; schon im Kerker ward der Gedemütigte erhöht, denn Gott läßt die verfolgten Gerechten nicht im Stich; alles erlittene Unrecht sollte ihn bloß veranlassen und befähigen, gerecht und weise zu regieren.

5. (6.?) Memra: Zweifel des Dichters, das sonnengleiche Bild des «Sohnes» in J. würdig malen zu können; die geheimnisvolle Vorsehung hat ihn nach Aegypten gesandt, um dort Zeugnis abzulegen (Ps. 81,$_{6}$); wie Christus am Kreuz zwischen zwei Räubern, so steht er zwischen den zwei Hofbeamten; als Gefangenenseelsorger verkündet er den Heiden den wahren Gott[1]) («Träume sind Gottes»); wie Christus als Richter dem einen Schächer Leben, dem andern Tod verkündet und damit auch verleiht, so J. dem Mundschenken und Bäcker; Brot und Wein in den Träumen der beiden bedeuten Leib und Blut Christi; der Mundschenk mußte seiner vergessen, da J. bestimmt war, einem Größern die Wahrheit zu künden und da er wie Jesus erst im dreißigsten Jahre an die Oeffentlichkeit treten sollte; der Pharao bekam Träume, damit er Josefs bedürfe; die Hebräer wurden von den Heiden gefangen weggeführt, um ihrerseits die Heidenkönige durch ihre Kenntnis verborgener Dinge sich zu unterwerfen; J. und der Pharao hatten einander

[1]) Auch Sur. 12, 38 ff. unterrichtet Jusuf seine Mitgefangenen im Monotheismus und erweist sich so als Vorläufer des Propheten.

nötig, jener zum Freiwerden, dieser zur Deutung der Träume; er wurde zuletzt berufen, damit zuerst die heidnische Wahrsagerei zu Schanden werde[1]); wer Unrecht leidet, tröste sich an ihm, der auch durch Demütigung erhoben wurde.

6. (7.?) Memra, f. 24,$_{5}$ — 26,$_{4}$: Alle Wahrheit stammt vom «Sohn»; durch die Einsicht in die unsichtbaren Dinge erwies sich J. als fähig, auch die sichtbaren zu beherrschen: die Deutung war ihm vorbehalten, weil nur er auch vor dem Königsthron ohne Menschenfurcht wahr sagen konnte, während die Wahrsager im Dienst des Teufels nur Lüge hervorbrachten; er war würdig und fähig, über andere zu herrschen, weil er zuerst Selbstbeherrschung geübt, was das schwerere ist, und weil er sich als Knecht bewährt hatte; Mahnung hiezu.

7. (8.?) Memra, f. 26,$_{4}$ — 27,$_{3}$: Pharaos Träume sind aber auch geistlich zu deuten, von Christus und seinem Kreuze aus: Der Strom ist die Menschengeschichte von Adam an mit den sich ablösenden Geschlechtern und den wechselnden Schicksalen, Zeiten der Fülle und des Hungers; man sorge in jenen vor für diese, nehme den Leib Christi, der die ganze Welt nährt, zu sich als Wegzehrung für die Seele, um in jener Welt nicht zu darben; bei Zeiten säe man, wie der weise J., Saat für die Ewigkeit, denn dort kann man nicht mehr säen, sondern nur noch ernten, was man hier gesäet hat.

8. (9.?) Memra, f. 27,$_{3}$ — 32,$_{6}$: Erzählung der beiden Reisen der Brüder, mit wenigen eigenen Zusätzen des Dichters.

9. (10.?) Memra, f. 33,$_{1}$ — 35,$_{2}$: J. und seine Geschichte ein unergründliches Meer von Schönheit und Licht. In seiner Güte schenkt er Gewänder denen, die ihn einst nackt ausgezogen hatten; in seiner Demut und Friedensliebe beruhigt er sie, alles auf Gott beziehend: Er hat mich hieher gesandt, euch zu versorgen. Beides ist wahr, daß Gott ihn sandte und die Brüder ihn verkauften; sie sind durch jenes nicht entschuldigt. — Voller Freude zieht Jaqob mit seiner Familie nach Aegypten, nicht ahnend, daß er nun damit die Weissagung Gen. 15,$_{13}$ erfülle, das Volk werde 400 Jahre in der Fremde dienen müssen zur Strafe dafür, daß Abraham einst auf die Verheißung mit der

[1]) Wäre J. zuerst zu Worte gekommen, so hätten nachher die Traumdeuter sagen können, sie hätten das auch gewußt.



Zweifelfrage geantwortet: «woran soll ich erkennen ...?»[1]) Des Volkes Versklavung war aber auch eine Strafe dafür, daß man J. zum Sklaven gemacht. Das Böse stammt vom Menschen, das Gute von Gott. Gott tröstet Jaqob in Beersaba mit dem Hinweis auf seine Allgegenwart: Bei ihm gibt es keine Fremde[2]). Da Jaqob den Totgeglaubten lebendig wiedersieht, aufersteht er selbst wieder zum Leben und sieht ruhig seinem Tod entgegen.

Der Herr der Zeiten, in dessen Händen alle Wechselfälle des Lebens ruhen, er erniedrigt und erhöht nach seinem Wohlgefallen, um auf jede Weise alle an sich zu ketten. Er läßt Zeiten der Niedrigkeit und Größe abwechseln, damit alle Welt nur auf ihn baue und nicht auf die Zeit (das Schicksal). Er gibt Reichtum und Armut, auf daß die Welt durch beides erkenne, daß er nur das wahre Wohl seinen Dienern gibt. Er schlägt und heilt wieder, damit der Heimgesuchte bei ihm Hilfe suche, der allein alle Wunden heilen kann, die er beigebracht. Er ließ den Jaqob in großer Trauer sitzen, indem er ihm für's Ende im Anblick seines Sohnes großen Trost vorbehielt... Er forderte ihm den Sohn für kurze Zeit ab, um all seine Geheimnisse in ihm zu verkörpern, als aber alle Gleichnisse an ihm erfüllt waren, gab er ihn dem Vater zurück. Er bewahrte das Depositum, das bei ihm hinterlegt war, treu, um seine Pläne an ihm zu erfüllen, und es litt keinen Schaden. ....

Dieses Résumé zeigt, daß die Erzählung nur eine größere Lücke aufweist: Der Verkauf Josefs an Potifar und seine Bestellung zum Hausverwalter fehlt; von der Klage Jaqobs (3. M.) springt der Bericht unmittelbar zur Szene mit der Aegypterin über. Dies wird kaum ursprünglich sein, da der Dichter in den ersten Partien der Bibel noch Zug um Zug in seinen Betrachtungen folgt und erst später in ein rascheres Tempo verfällt. Wenn ein Memra fehlt, so wird es also nicht, wie Assemani und nach ihm Baumstark angibt, der fünfte, sondern der vierte sein; nötig ist aber jene Annahme durchaus nicht, da ja auch bloß ein Stück aus einer Homilie verloren sein kann.

### c) Stil und Composition.

Schon die Inhaltsangabe, welche alle wichtigern Gedanken des Werkes aufführt, läßt erkennen, daß dasselbe in der Anlage von den Gedichten Balais und Narsais völlig verschieden ist: Es bietet größtenteils nicht fortlaufende Erzählung, sondern

[1]) Das einzige haggadische Element in den Josef-Homilien Jaqobs (Parallele im Midrasch, b. Talabi und Hieronymus), vergl. Schapiro, die haggad. Elemente im Qoran, S. 77.

[2]) Balai, p. 79. Häufige Anklänge in Einzelh. machen es wahrscheinlich, daß Jaqob dessen Werk gekannt hat.

Betrachtungen des Verfassers, die oft geradezu an Texte aus der Josefsgeschichte anknüpfen. Nur die letzten Homilien, in denen er sichtlich rascher zum Schlusse eilt (er sagt es auch an einer Stelle in dem langen Memra 8: «Ich muß vieles weglassen, um zum Ende zu kommen»), machen hievon zum Teil eine Ausnahme. Wie ungleich das Werk gearbeitet ist, zeigt sich schon darin, daß die Reisen der Brüder und Jaqobs hier kaum ein Drittel, in den andern Gedichten aber, wie in der Bibel, mehr als die Hälfte des Ganzen einnehmen. In den frühern Partien aber überwiegt durchaus die erbauliche Verarbeitung des biblischen Berichtes, und zwar sind die Reflexionen hier nicht den beteiligten Personen in den Mund gelegt und dadurch in den Zusammenhang der Erzählung aufgenommen, wie bei Balai und weniger kunstvoll auch bei Narsai, sondern selbständig daneben gestellt. Während Balai den Stoff von innen heraus durchleuchtet und belebt, trägt Jaqob von aussen her seine Räsonnements an ihn heran. Die Abstraktion ist hier völlig Meister geworden, die sich naiv und unmittelbar an den Gegenstand hingebende, am farbenreichen Leben freuende Phantasie, hat keine Stelle mehr. Die Vorzüge des Balai'schen Gedichtes kommen uns erst recht zum Bewußtsein, wenn wir es mit dem Predigtwerk Jaqobs vergleichen.

Was dessen Lektüre besonders zur Geduldsprobe macht, ist seine maßlose Weitschweifigkeit. An ermüdender Breite übertreffen diese Homilien nicht nur bei weitem die früher besprochenen Josefsgedichte, sondern auch, wie mir scheint, die übrigen Werke dieses Vielschreibers, soweit ich sie kenne, weshalb ich in ihnen ein Alterswerk vermuten möchte. Einigermaßen erklärt und entschuldigt werden die zahllosen Wiederholungen auch durch den Zweck dieser «Reden»: sie sind offenbar schon für den mündlichen Vortrag konzipiert (nur nicht für den dramatischen, denn Dialoge finden sich hier kaum und und Monologe nur im Munde des Dichters) und nichts andres als versifizierte Predigten.

Die Betrachtungen, mit denen Jaqob den Gang der Handlung auf Schritt und Tritt unterbricht, und seine Memra-Reihe auf mehr als die dreifache Länge des Bibeltextes bringt, sind nun zum Teil moralistischen, zum andern christologisch-typologischen Inhalts:



d) Die Moralpredigt bei Jaqob

birgt mancherlei feine und psychologisch tiefe Gedanken [1]), an denen wir freilich noch mehr Freude haben könnten, wenn sie einfacher und kürzer vorgetragen würden. — Wie von dem Lobredner Simeons des Styliten nicht anders zu erwarten ist, läßt Jaqob auch hier gelegentlich seine asketische Tendenz hervortreten. Während Balai und Narsai die Szene mit der Ehebrecherin nicht viel anders behandeln, als auch wir sie auffassen, zeigt sich hier, daß für ihn die Leiblichkeit an sich der Feind ist — wieder ein Hinweis darauf, daß die Westsyrer griechischen Anschauungen näher standen als die im Osten; denn grundsätzliche Askese ist bekanntermaßen ein platonisch-hellenistisches Gewächs und den Semiten von Haus aus fremd.

Als eines der besseren Beispiele solcher praktischer Nutzanwendungen diene folgender Passus aus dem 6. Memra:

Es geziemte ihm, Herr der Herren zu werden, da er keinerlei Untreue sich hatte zu Schulden kommen lassen im Hause seines Herrn, als er noch Sklave war; die Führerschaft stand ihm wohl an, dem Weisen, der sich selbst so trefflich geführt hat allerwegen. Ihm kam es zu, über das Königreich zu herrschen, denn er hatte zuvor eine Mauer der Zucht erbaut um seine eigene Seele. Zuerst ist es wichtig, daß einer sich selbst gut führe, gleich jenem der eine Stadt mit sieben Mauern baut. Wenn einer die bösen Triebe beherrscht, so ist er größer als wer Länder und Völker beherrscht. Wer seine Leidenschaften besiegt, der steht dem gleich, der über gefangene Feinde triumphiert; wie (dieser) eine Stadt, so hat er seine Seele aus Bedrängnis errettet. Nicht so sehr bedarf die Stadt eines Behüters, wie die Seele reiner Gedanken. Weise ist, wer eine Stadt befriedet, aber größer wer seine Seele in Ruhe hält. Wer seine Seele untadelig zu lenken vermag, dem wird es ein Geringes sein, eine Königs-Stadt zu lenken. Wer sich nicht zu führen weiß, wie soll der im Stande sein, andern vorzustehen? J. war im Stande, sich und auch andern weise vorzustehen. Weil er selber verständig und gerecht war, ging der König bei ihm in die Lehre und ordnete sich ihm unter. Er verdiente die Herrschaft und daß ganz Aegypten ihm nachlief und sich ihm unterwarf, denn von ganzer Seele hatte er sich um Gerechtigkeit bemüht. Er verdiente die Erhöhung, denn als er erniedrigt war, hatte er sich nicht aufgelehnt wider Gott. Durch die Stürme, die ihn geschüttelt, war er erprobt, als fähig der Steuermann zu werden für ganz Aegypten. Dadurch, daß er ein braver Sklave gewesen, hatte er Gewähr leistet, daß er vermöge über Sklaven zu stehen und sich doch nicht zu überheben. In dem niedrigen Stand hatte er solchen Charakter gezeigt, daß er auch in hoher Stellung die Gerechtigkeit nicht verletzen konnte. . . . Auserlesenes Gold war da hindurchgegangen durch den Schmelztiegel der Prüfungen, und weil bewährt, liessen es Könige glänzen in ihren Kronen. Der so verunglimpft ward, verdient es nun, aller Unbill enthoben zu sein;

---

[1]) Immerhin habe ich in den Josef-Memre nirgends so geistreiche Ausführungen über sittlich-religiöse Themata gefunden wie z. B. in dem über den Götzendienst, wo Jaqob mit einer an Abraham a Sancta Clara gemahnenden unverblümten Offenheit und beißendem Sarkasmus seinen christlichen Zuhörern vorhält, daß bei ihnen nur der Mammon an Stelle der Götzen, die Goldmünze an Stelle des goldenen Kalbes getreten sei.

daß sein Wort gilt und nicht mehr gering geachtet wird vom Hörer. . . . Er, der nicht müde ward, sich selbst mit Tugenden zu schmücken, ist würdig, daß andere auf ihn sehen; er, der mit Fleiß sich fern hielt von allem Streit (abfälligem Urteil), er darf wohl richten über andere, geredit, wie er ist. Wer in der Selbstbeherrschung nicht geübt, gerät leicht aus dem Gleichgewicht, wenn er mit dem Befehl betraut wird. Wenn seine Glieder ihm nicht untertan sind, wie soll er dann wilde Tiere unterkriegen? Wenn sein eigenes widerspenstig ist, wie soll das, was nicht sein, ihm gehorchen? Sich selbst trachte man zu beherrschen und dann (wenn man dies kann) die anderen.

e) Die Typologie bei Jaqob und den frühern Josef-Dichtern.

Die Lieblingsidee des Jaqobus Sarugensis, und wie es scheint, der Hauptzweck seines Werkes ist es, Parallelen zwischen den Wesenszügen und Schicksalen Josefs und denen Christi aufzuzeigen. Diese Typologie hat aber nicht er erst begründet; sie geht durch fast alle christlichen Bearbeitungen der Josefsgeschichte: syrische und byzantinische Hymnen, griechische und lateinische Predigten und deutsche Schauspiele hindurch und ist schon in der jüdischen Haggada vorbereitet, welche Josef der jüdischen Gemeinde nicht nur als sittlich-religiöses Vorbild hinstellt, sondern auch deren ganze Geschichte in ihm vorgebildet sieht [1]). Entweder wird hiebei das Aehnliche (und auch das Unterschiedliche) zwischen Josef und Jesus in mehr naiver Weise einander gegenübergestellt, sodaß wir eine Liste von Analogien und Antithesen erhalten, oder — und dies ist vor allem bei Jaqob von Sarug der Fall — es erhält diese Typologie einen metaphysischen, geschichts-philosophischen Hintergrund: der Logos, welcher ja auch der spiritus rector der vorchristlichen Geschichte ist, hat, in der heilsökonomischen Absicht, die Menschheit allmählich auf seine Menschwerdung vorzubereiten, immer wieder in auserwählten Persönlichkeiten einzelne Züge seines Wesens aufleuchten lassen, damit dann seine Gesamtoffenbarung umso besser verstanden werde, und in der Reihe dieser Vor-Bilder Christi, die seinen «Typos» als ein heiliges Depositum von Geschlecht zu Geschlecht weitergeben, gilt eben Josef als eines der hervorragendsten.[2])

[1]) «Alles was J. begegnete, begegnete Zion» (Midr. Tanchuma), Schapiro p. 11, der damit Afraat vergleicht: «Der verfolgte Josef ist ein Gleichnis des verfolgten Jesus» (21. Hom.). — Auch in den chr. Zusätzen der Test. XII. Patr. wird das unschuldige Leiden Josefs mit dem Jesu verglichen.

[2]) Die Sukzession der vorchristl. Christus-Träger erinnert stark an die Sethitenreihe in der Schatzhöhle, und von ferne an die Avataren Buddhas.



In den ältern Josefsgedichten wird von der Typologie noch ein sehr mäßiger und nüchterner Gebrauch gemacht, dem Geist der antiochenischen Schule entsprechend, welche das Bibelwort in seinem ursprünglichen schlichten Sinne «stehen lassen» wollte und deshalb nicht nur der allegorischen Auslegung feind, sondern auch dem Ueberwuchern der weit harmloseren Typologie abhold sein mußte[1]). Wie später die deutschen Dramatiker der Reformationszeit[2]), die ja an ein ähnliches Schriftprinzip gebunden waren, verweisen auch die meisten Syrer, mit Ausnahme Jaqobs, die Christus-Parallelen in die Prologe und Epiloge ihrer Josefs-Dichtungen. Ziemlich weitausgeführt ist der Vergleich im Proömium der Efräm-Homilie:

Josef nach Aegypten hinabgesandt, um seine Brüder am Leben zu erhalten,
Christus in die Welt hinabgesandt, um seine Brüder zu erlösen.
J. v. d. Brüdern angefeindet, obwohl er ihnen d. Friedensgruß v. Vater brachte,
Chr. von den hartherzigen Juden, obwohl er ihnen das Evangelium brachte.
J. beim Essen von den Brüdern verkauft,
Chr. von seinen Volksgenossen beim Passah.
J. besiegt die Macht der Sünde in Gestalt der Schlange (Frau Potifars),
Chr. besiegt den Teufel in der Hölle (in der Wüste?).
J. für zwanzig Silberlinge verkauft, Chr. um dreißig.
J. im Kerker gefangen, Chr. im Grabe.
J. durch Königsmacht befreit, Chr. aus eigener Kraft auferstanden.
J. herrscht vom Wagen aus an der Seite Pharaos,
Chr. herrscht auf der Lichtwolke des Himmels an der Seite des Vaters.
J. empfängt die Huldigung seiner einstigen Feinde, die nun vor ihm zittern müssen,
Chr. hält Gericht über seine Kreuziger, die nun, willig oder unwillig, sich ihm beugen müssen.

Narses bekennt im Proömium seines zweiten Memra, daß die Aehnlichkeit seines Helden mit Christus ihn zu seiner Dich-

[1]) Dem Begriffe nach sind Typologie und Allegorie durchaus zu scheiden: Jene ist ein religions-geschichtliches, diese ein hermeneutisches Prinzip. In praxi gehen sie aber oft in einander über und eines nimmt das andere in seinen Dienst.

[2]) Vgl. den Titel des romanischen Josef-Schauspiels von Joh. v. Travers, S. 5, Anm. 2. — Aus dem Prolog von Ruoffs Schauspiel (Zürich 1541):

. . . Wenn ihr wänd wüssen, wer er ist, er ist unser Herr Jesus Christ,
Des Josef ist ein vorbild gwäsen, wie man mag in den gschriften läsen.
Denn wie J., den frommen knaben, die eig'nen brüder verkauft haben
Und in gen (gegeben) in heiden hand, daß er gfürt wurd in frömde land,
Und das der ganzen welt zu gut, wie die history mälden thut,
Daß sie nit gar hungers verdarb, bis sy Gottes gnad wider erwarb.
Also unser Herr Jesus Christ von sinen verkauft worden ist;
In der Römer händ übergeben, die im genommen händ das läben
Und das zu trost und heil uns allen; denn, wie's menschlich gschlächt war [gfallen,
Beraubt der spyß unsrer seel, da erweckt er von Israel
Jesus Christi unsern herren, der uns on all tröum kann leeren,
Was wir tun söllind oder lon, daß wir spyß mögind überkon. . . .

tung inspiriert habe, verstattet aber, von zwei vereinzelten Anspielungen (p. 527 u. 532) abgesehen, diesem Gesichtspunkt keinen Einfluß auf die Erzählung selbst. — Noch zurückhaltender ist Balai, der die zweite Person der Trinität nur in einigen Doxologien und Jesus ebenfalls nur an einer einzigen Stelle (Bed. p. 34: Brüder rufen spöttisch in die Zisterne hinab: «Komm herauf, wenn du ein König bist»; die Kreuziger hinauf: «Steige herab vom Kreuze») der Erzählung erwähnt.

Wahre Orgien feiert nun aber die Typologie in den Homilien Jaqobs v. S.[1] Er begnügt sich nicht, wie seine Vorgänger, auf christl. Analogien hinzuweisen, wo sie sich ungesucht darbieten, sondern geht darauf aus, solche zu finden oder vielmehr zu konstruiren; für ihn ist die Josefsgeschichte voll von geheimen Anspielungen und Vorbedeutungen (*tufese*) vor allem auf die Passion. Seine Grundidee entbehrt an sich nicht der Größe, wie das Proömium zum ersten Memra zeigt: Josef in seiner seelischen Schönheit ein Abglanz Christi, d. h. Gottes (Soli Deo gloria); in deren Ausführung aber gerät er, wie kaum anders zu erwarten, zumeist ins kleinliche und künstliche, ja abstruse, — und einzelne tiefe, sinnige Gedanken gehen leider auch hier in Schwulst und Wortschwall unter. Beispiele bietet die Inhaltsangabe übergenug, in welcher auch einige der stereotypen termini technici dieser Art Schriftauslegung angemerkt sind. Hier nur noch zwei Stellen in verkürzter Uebersetzung:

Es drängte «die Wahrheit» Jaqob, an Josef das Kreuz abzubilden, darum ließ er ihm einen Rock mit Aermeln machen. Wie den Gekreuzigten, so spannte er ihn aus mittelst des Gewandes, mit dem er ihn bekleidete — tief geheimnisvoll — als Vorbedeutung fügte er sie zur Rechten und zur Linken an, um ihm die Arme auszustrecken, wie bei der Kreuzigung.

J. mußte als Unschuldiger unterliegen, um sich von der Christusebenbildlichkeit nicht zu entfernen. Es geziemte sich, daß der Wahrhaftige verleumdet werde, auf daß ihm nichts fehle zur Schönheit des Gottessohnes. Wie der hohe Rat, so die Aegypterin; Sems Tochter war so ruchlos wie die Hams; durch Lüge erreichte es Zion bei Pilatus, daß der Reine im Gericht verurteilt ward, wie die Hebräerin so schrie auch jene Aegypterin, er ist des Todes schuldig. Die Wahrheit war dem Aegypter ganz verborgen, er wußte nicht, daß er einen falsch Angeschuldigten bestrafe. Der Große Rat jedoch, er kannte, als er richtete, die Wahrheit und schämte sich doch nicht...

---

[1]) Noch weiter geht hierin Ambrosius (s. S. 7), dem die ganze J.-Gesch. zu einer messian. Weissagung wird, und die syr. «Schatzhöhle» (ed. Bezold) die nachweisen will, Chr. sei Adam gleich geworden. Demselben Zwecke, Brücken zwischen a. und n. Test. zu schlagen, dient hier auch die Liebhaberei Früheres und Späteres an die gleichen Dinge u. Orte zu knüpfen: d. Kreuz, aus e. Ableger d. Paradiesesbaums (oder d. Holz d. Bundeslade) gefertigt, steht auf der Grabstätte Adams.



# B. Zur Motivgeschichte.

## I. Allgemeines.

Nach neuern Forschungen und Vermutungen - besonders Gunkels[1]) - stellt schon die biblische Josefsnovelle, wie sie aus den Quellenschriften des Jahvisten und Elohisten zusammengearbeitet in Genesis 37 ff. vorliegt, eine Komposition dar von Sagen- und Märchenmotiven verschiedener Art und Herkunft, die sich dem Kern einer geschichtlichen Persönlichkeit ankristallisirten und so allmählich zu einem Kunstganzen verschmolzen. Wenn dem so ist, begreifen wir um so eher, daß dieser Legendenstoff, nachdem er längst die klassische Form gefunden, nochmals seine Wachstumsfähigkeit an den Tag legte, ähnlich einem alten Baume, der nach langem Stillstand unversehens wieder anfängt, neue Zweige und Blüten zu treiben. Es kann ja auch nicht anders sein, als daß in Zeiten und unter Völkern, denen noch nicht die Überfülle literarischer Themen zu Gebote stand wie dem Dichter von heute, ein so dankbarer und reicher Stoff wie die Josefgeschichte nicht nur zur Reproduktion, sondern auch zum Weiterdichten anregen mußte. Hiebei mag sich jener Vorgang oft genug wiederholt haben, daß fremde Motive auf Josef übertragen wurden, die ursprünglich an andre Sagengestalten geknüpft waren, oder überall in der Luft lagen, nur auf Gelegenheit, sich zu verkörpern, wartend. Wenn z. B. im Midrasch das Leid, welches Jaqob an Josef erfährt, als gerechte Strafe für die Bevorzugung seines Lieblingssohnes hingestellt wird, in der muslimischen Legende als Vergeltung dafür, daß er einst das Kind einer Sklavin von der Mutter weg verkauft oder ein Kalb vor den Augen seiner Mutterkuh geschlachtet habe, - so sind dies nichts andres als Variationen des uralten, im ganzen Orient beliebten Themas: tust du etwas böses, so

---

[1]) Zuletzt in der ZDMG 76, 55 ff.

wird es dir wieder begegnen; in talmudischer Ausdrucksweise: Maß für Maß *(middah kneged middah)*. Oder, um noch ein Beispiel aus ganz andrer Sphäre anzuführen: wenn bei Dschami (in den ersten Kapiteln seines Epos) die maurische Königstochter Zulaicha zu dem fernen, nur im Traum geschauten Jusuf in Liebe entbrennt und dann untröstlich ist, da sie einem Mann (dem ägyptischen Vezier Potifar) zugeführt wird, der ganz und gar nicht jenem Traumbild entspricht, - so sind dies Dinge, die gewiß hier nicht zum ersten Mal erzählt werden. Aus solcher Herübernahme weitverbreiteter Motive, die freilich im einzelnen Fall selten genau festzustellen ist, erklären sich wohl vielfach die Wandlungen, welche die Josef-Legende auf ihren weiten Wegen im islamischen Orient erfahren hat.[1]) Die syrischen Nachdichtungen dagegen zeigen bloß einen Zuwachs an Motiven, und diese neuen Triebe sind wohl fast durchweg nicht aufgepfropft, sondern dem Stamme selbst entsprossen: d. h. die bei unsern Dichtern sich findenden Züge sind, wo nicht einfach der biblischen Vorlage entnommen, so doch aus ihr abgeleitet und herausgesponnen[2]). Bald wird eine dort offengelassene Frage beantwortet, eine Andeutung ausgedeutet, bald eine Allgemeinheit spezifiziert, bald eine Lücke ausgefüllt, oder ein Faden wieder aufgenommen; für all dies werden uns Beispiele begegnen.

Vom psychologischen Gesichtspunkt aus können wir weiter unterscheiden zwischen solchen Motiven, die dem freien Spiel der Phantasie, und solchen, die der Reflexion entsprungen sind. Wenn z. B. in den syrischen Gedichten Josef oft geradezu als König von Ägypten tituliert wird, so entspricht dies dem Zug zur Übertreibung, zum Hochtönenden, der von jeher Sage und Märchen eigen war; zumal letzteres tut es ja bekanntlich selten mit weniger als König und Prinzessin. Oder wenn in dem kritischen Augenblick vor Entdeckung des Bechers in Benjamins

[1]) Immerhin ist zu sagen, daß das biblische Bild Josefs im Qoran und seinen Nachfolgern weniger entstellt wiedergegeben ist, als das anderer biblischer und antiker Persönlichkeiten, z. B. Salomos und Alexanders des Großen, deren Urgestalt unter dem sie umrankenden Legendengewinde kaum mehr zu erkennen ist.

[2]) Nicht einmal innerbibl. Angleichungen, wie sie Schapiro im Midrasch zwischen Josef und Daniel festgestellt hat, finden sich bei den Syrern: es hätte z. B. nahegelegen, nach Analogie von Dan 2 J. die Königsträume nicht nur deuten, sondern erraten zu lassen.



Sack, der Hausmeier sich zuerst sträubt, auch diesen zu untersuchen, da ja dem harmlosen Jüngling der Diebstahl am allerwenigsten zuzutrauen sei, und er erst von den siegesgewissen Brüdern dazu gedrängt werden muss, so soll dies retardierende Moment offenbar dazu dienen, die Spannung zu erhöhen und sie den Leser recht auskosten zu lassen, und wohl auch, zwischen dieser fast komischen Situation und der ihr auf dem Fusse folgenden tragischen einen wirkungsvollen Kontrast zu schaffen. Beidemal handelt es sich also um kleine Mittel der Fabulierlust, die Erzählung noch unterhaltsamer zu gestalten. Davon zu trennen sind die sog. ätiologischen Motive, welche einen bestimmten sachlichen, nicht bloß ästhetischen Zweck verfolgen. Lehrreiche Beispiele hiefür bieten die schon erwähnten beiden Apokryphen «Josef und Asnath»: Ganz unverkennbar sind sie im Dienste einer Tendenz verfaßt, die sich freilich nicht vorlaut verrät, sondern in teilweise recht anmutige Form zu hüllen weiss. Der Verfasser der kleinern Novelle will, so gut er kann, das Ärgernis beseitigen, daß die Stammväter Efraim und Manasse eine Ägypterin zur Mutter gehabt haben sollen, und es gewährt seinem Stolz auf die Reinheit jüdischen Blutes Befriedigung, dartun zu können, daß Asnath wenigstens von mütterlicher Seite her solches in den Adern floß. Der andere Legendenschreiber, mehr religiös als national interessiert, hat daran Anstoß genommen, daß Josef der «Fromme», dem im Midrasch besonders nachgerühmt wird, er habe seiner heidnischen Umgebung nie Konzessionen gemacht, sich dennoch die Tochter eines Oberpriesters zur Frau geben läßt, und es liegt ihm daran, - gewiß ganz bona fide - festzustellen, daß sich die Götzendienerin natürlich von Grund aus bekehren mußte, ehe Josef sie heimführte. Wir ersehen hieraus, daß die sagenbildende und -weiterbildende Phantasie keineswegs immer naiv zu Werke geht, sondern oft nur die Themata ausführt, die ihr vom Verstand oder Gemüt gestellt sind. So wird es meist auch möglich sein, für die «Motive», welche in unsern Josef-Gedichten zur biblischen Vorlage hinzutreten, Motiv und Zweck zu finden.

Für unsre Untersuchung wichtiger ist jedoch die Frage nach der äussern, literargeschichtlichen Herkunft der nicht-biblischen Züge. Auf dreierlei ist hier zu achten:

1. Was hat jeder einzelne Dichter selber erfunden, was von seinen Vorgängern übernommen?
2. Was ist genuin syrisches Erzählungsgut, was stammt von frühern Bearbeitern des Stoffes? (als welche bloß die jüdischen Haggadisten in Betracht kommen).
3. Haben die Syrer auch ihrerseits weitergewirkt auf die, welche nach ihnen über Josef dichteten (Byzantiner und Perser)?

Wenn wir nun diesen Fragen genauer nachgehen, wollen wir keinen Augenblick vergessen, daß dasselbe Motiv auch mehr als einmal gefunden worden sein kann, und daß zwei Schriftsteller, die das gleiche Thema behandeln, sich fast mit Notwendigkeit da und dort berühren müssen. Wir werden also nicht voreilig jede Parallele als Vorbild oder Nachahmung deuten, sondern literarische Abhängigkeit nur da annehmen, wo der Befund uns dazu zwingt, und auch da nicht sofort schließen, es habe einer dem andern abgeschrieben, sondern bedenken, daß im Orient stets mündliche Überlieferung die Regel bildete.

Es sollen nun möglichst dem Gang der biblischen Erzählung folgend, alle wichtigern neuen Motive in den syrischen Dichtungen aufgeführt werden, bei denen eine Tradition, sei es rückwärts oder vorwärts, als sicher oder doch möglich anzunehmen ist.

## II. Außerbiblische Züge mit Parallelen in andern Literaturen).

Die Parallelen aus Firdusi gebe ich nach der einzigen und allseitig gelobten Uebersetzung von Schlechta-Wssehrd (1889), die — wie ich mich durch zahlreiche Stichproben nach der freilich noch unvollständigen Ausgabe Ethé's überzeugte, sinngetreuer ist, als die meist glatten Verse vermuten lassen, und darum auch für wissenschaftl. Zwecke verwendet werden darf.

Von der jüdisch-haggadischen Literatur kenne ich nur die von Wünsche übersetzte Bereschit rabba, die übrigens wohl weitaus das meiste Material in sich aufgenommen hat, das zur Entstehungszeit der syrischen Gedichte kursierte, soweit es nicht in den Pseudepigraphen und Targumen enthalten ist — sodaß die spätern Midraschwerke hier nur wenig in Betracht kommen. Ich bin für sie auf sekundäre Quellen angewiesen: Geiger, was hat Moh. aus dem Judentum aufgenommen? — Grünbaum, Zu Jussuf und Zulaicha, Z.D.M.G., Bd. 43 und 44 — Schapiro, die haggadischen Elemente des Korans, I. Heft über die 12. Sure, Leipzig 1907 — Jewish Encyclopaedia, Art. Josef.

Balai und Narsai sind nach den Angaben Bedjans zitiert; für Narsai ist stets die Uebersetzung im Anhang zu vergleichen, dort finden sich in den Fußnoten auch die Parallelen aus Efräms Homilie und Kommentar.



1. Jaqobs Gebetsmacht. Durch alle syrischen Josefsgedichte geht die merkwürdige Vorstellung, daß den Gebeten Jaqobs (nicht auch denen Josefs) eine ganz besondere, fast unfehlbare, magisch-übermenschliche Wirkungskraft innewohne. Von unzähligen Belegen, besonders bei Balai, hier nur drei: «unseres Vaters Gebet ist mächtig, auch Tote aus dem Grabe zu erwecken» (also auch den vermißten Bruder). «So wirksam seine Segnungen, so gültig sind auch seine Flüche» — p. 310:

(J. zu Jaqob:) Nicht durch ihre Kraft und Tüchtigkeit haben die Brüder so großen Besitz erworben und nicht durch eigenes Verdienst bin ich zu dieser Größe gelangt, sondern durch die Kraft deines Gebetes nahm der Besitz so zu und dank deiner Fürbitte ward meine Ehre in Aegypten so groß. Deine Gebete von Jugend an standen wie eine Mauer für deine Schar.

Diese Anschauung von Jaqob als einem besonders starken Beter, wohl aus dem Traum von der Himmelsleiter und dem Gen. 32,$_{23}$ ff. erzählten Ringkampf mit der Gottheit erschlossen, aber sonst in der Bibel nicht begründet, findet sich schon im Midrasch: «Esaus Waffe war das Schwert, Jaqobs das Gebet» (bereschit rabba)[1]. Ueber Menschenmaß erhoben wird der Patriarch auch in dem apokryphen «Gebet Josefs», das uns in dunkeln Fragmenten bei Origenes erhalten ist (s. Fabricius, C. pseudepigr.) und dem Inhalt nach eher «G. Jaqobs» heißen sollte.[2])

2. Jaqob warnt J. davor, seine Träume den Brüdern zu erzählen: Narsai p. 522.

Während Balai bibelgetreu Josef seine Gesichte sogleich den Brüdern erzählen läßt, vernimmt sie bei Narsai zuerst der Vater allein. — Bemerkenswert ist hier zugleich, daß die vorwurfsvolle Frage Jaqobs (Gen. 37,$_{10}$): Was soll dieser Traum? Sollen wir wirklich kommen und uns vor dir neigen? bei Narses zur einfachen Aussage wird, die zeigt, daß der Vater J's Träumen Bedeutung beilegt und an ihre Erfüllung glaubt. Balai entkräftet jenen Tadel durch eine reservatio mentalis, indem er Jaqob reflektieren läßt (B. 14):

---

[1]) Deshalb gilt Esau im Talmud als Vertreter der auf Gewalt gegründeten Weltmächte, vor allem Roms, obwohl er in der Bibel als der harmlosere, wenigstens nach dem Maßstab des «werdet wie die Kinder» bessere erscheint gegenüber dem listigen, habsüchtigen Bruder. — Auch heute noch kursiren «biblische Geschichten», in denen Esau möglichst angeschwärzt, Jaqob aber reingewaschen wird, bloß weil er der «Stammhalter des Offenbarungsvolkes» war — ein sprechendes Beispiel dafür, wie das sittliche Urteil durch pseudo-religiöse Vorurteile verfälscht werden kann.

[2]) Vgl. A. Schlatter, Gesch. Israels seit Alexander d. Gr., S. 245.

J's Träume sind wahr, aber der Zorn meiner Söhne ist heftig. Ich will ihn darum offen vor ihnen schelten, um so die Jähzornigen zu beruhigen. Seine Träume aber sollen in meinem Geiste wohl verwahrt sein; denn ich kenne ihre Kraft (Geltung), hat doch Gott auch mich durch Träume ausgezeichnet.

Es ist dies wohl der einzige Fall, wo unsre Dichter sich zur Bibel in Widerspruch setzen, - aber gewiß unbewußt und ungewollt; sie haben deren Sinn zur höhern Ehre ihres Helden wirklich so verstanden.

Obwohl in der geschriebenen Haggada keine Stelle nachweisbar zu sein scheint, die unser Motiv enthielte, muß es doch Mohammed von seinen jüdischen Gewährsmännern gehört haben; Sure 12, 5: «Jaqob sprach: Erzähle diese Traumgesichte deinen Brüdern nicht». (Baidawi fügt hinzu: «Jaqob merkte aus dem Traum, daß Gott ihn zum Gesandten erkoren und über seine Brüder erhoben habe, und fürchtete den Neid und die Unbill.») Noch die persischen Epiker erzählen im wesentlichen gleich wie Narsai, nur viel poetischer:

Firdusi (nach Schlechta, S. 35):

Zum Kleinen aber, der ihn sanft umschlang,
Und schmeichelnd auf des Traums Erklärung drang,
Sprach er mit leisem Drohen: Jederzeit
Sei Väterchen zu solchem Dienst bereit;
Doch nur, wenn auch das Söhnlein ihm verspräche,
Daß es nicht wieder sein Gelöbnis bräche
Und niemand außer ihnen auf der Erde
Des Traums und seiner Deutung inne werde.
«Besonders — schloß er wieder — jenen Zehn
Verschweige unbedingt, was du geseh'n,
Daß nicht ihr Herz von neuem sich empöre,
Die ganze Schar sich wider dich verschwöre,
Zu schwarzen Taten gürte ihre Lende,
Aus Bosheit in ein frühes Grab dich sende.

Und die Moral daraus bei Dschami (nach Griffith):

The secret that passes beyond a pair
Is bruited abroad on the moving air.

(Vgl. die Reue J. über seine Geschwätzigkeit, in der S. 22 übersetzten Stelle aus Balai).

3) Der Wegweiser nach Dothan ist ein Engel: Narses II, nach Ps.-Bas., wie schon in Midrasch.

4) Die Söhne der Mägde (Kebsweiber) erscheinen als Hauptfeinde und Rädelsführer gegen J. oft bei Bal., z.B. p. 28: Die Zilpasöhne sagten zu ihren Brüdern: «Laßt euch nicht einnehmen durch seine Reuetränen» und öfter bei Narsai, in



dessen letztem Teil Dina ihrem Vater Vorwürfe macht dafür, daß er zum Unheil seiner Familie «den Freien Knechtessamen beigemischt habe». Vgl. das zweite Apokryphon «J. und Asnath», wo der ägyptische Kronprinz Dan und Gad überredet, auf J. einen Mordanschlag zu machen. — Unter den «Söhnen der Freien» gilt als der brutalste Simeon; er ist es, der den Antrag stellt, J. zu töten; damit soll wohl begründet werden, warum J. gerade ihn später als Geisel zurückbehielt. (Bal. 166: Diesen ließ er gefangen wegführen, weil er «auf dem Felde» nicht für ihn eingestanden war.) — All dies auch im Midrasch und bei Firdusi.

5. Die Brüder greifen Josef und seinen Verteidiger Ruben, tätlich an, sodaß ein Handgemenge entsteht: Narses-Anhang p. 609 ff.

Wie in Midrasch erscheint hier J. als Kraftmensch, (wohl durch Gen. 49,24 veranlaßt).

Im Qoran und bei Firdusi locken die Brüder J. von Hause fort, um ihn alsbald auf jede Weise zu mißhandeln; nur Juda tritt für ihn ein.

6. J. erbietet sich, seinen Brüdern als Schafhirt oder Sklave zu dienen, wenn sie ihn nicht in die Grube würfen: Bal. 28. Vgl. Firdusi, S. 79:

Dann fiel er schluchzend vor den Brüdern nieder
Und rief — doch gleichfalls auf hebräisch wieder —
Sie flehend an: «O, tilgt den alten Groll
Aus euren Herzen, seid erbarmungsvoll.
Folgt immer doch, so lang sie währen mag,
Auch auf die längste Nacht zuletzt der Tag,
Und löst doch jeder Groll und Zwist hienieden,
So heiß er tobt, sich endlich auf in Frieden.
Ich aber suchte niemals mit euch Streit,
Bin alles zu vergessen gern bereit.
Will Gutes euch erweisen, Gutes nur,
Will eure Herden weiden auf der Flur,
Mich gürten mit dem Gurt der Sklaverei,
Tun, was ihr heischt, ob leicht, ob schwer es sei,
Nur — muß ich schon im Sklavenkittel wandern —
Laßt euch mich dienen, aber nicht den andern!

7. Daß Josef nackt in die Zisterne geworfen und verkauft wurde, wird als Zeichen besonderer Ruchlosigkeit der Brüder betont und von Josef besonders schwer empfunden — eine feine Vorbereitung des Keuschheitsmotivs, das dann in Aegypten seine Hauptrolle spielen wird.

Balai, p. 30:

«Laßt mir mein Kleid, die Blöße Adams zu bedecken, in das Gewand berget keusch meine Glieder, bei dem Gott meines Herren Abraham.» — «Was soll dir die Hülle? In der Grube drunten ist's dunkel; wer könnte dich da sehen, daß du dich deiner Blöße schämen müßtest?» — «Vor euch selber scheue ich mich, da Jaqobs Ebenbild in euch erscheint.[1]) Nur dies Tuch laßt mich doch wenigstens mitnehmen vom Reichtum meines Vaterhauses.» — Doch sie mißachteten sein Wort und zogen ihm den Rock aus, nackt mußte er hinab. Balai, p. 38, sagen die Kaufleute: «Und weil er übermütig war nach Knabenart, habt ihr solchen Zorn auf ihn gefaßt, daß ihr auch nicht einmal mehr einen Lumpen dem Leib des Sklaven gönntet?»

Firdusi, S. 58:

Laß' mir das Kleid, was fällt dir ein?
Nicht unbedeckt will ich begraben sein.
Die Bräuche achte, die Vernunft uns gab,
Nicht unbekleidet stoße mich ins Grab.
Da jeder Sterbende sein Bahrtuch hat,
Wohlan, laß' mir das Kleid an Bahrtuchs Statt.
Vor Gott erröte, vor dir selbst, o Mann,
Und nicht dem Vater tu' die Schande an,
Sein Schoßkind unbekleidet zu begraben.
Laß' mir das Kleid, als Bahrtuch will ich's haben.

8. Eine tröstliche Offenbarung wird J. in der Zisterne zuteil: Narses p. 127, ausführlicher in der 2. Rezension.

Auch der Qoran redet nur von einer Offenbarung (V. 15); in der Haggada dagegen ist es ein Engel (Gabriel), der Josef ein Gewand bringt, ebenso bei Firdusi.

9. Die Brüder geben Josef als Sklaven aus und zwingen ihn, sich vor den Kaufleuten selbst als solchen zu bekennen. Die Brüder warnen überdies die Käufer vor Josef wegen Flucht- und Diebstahlsgefahr. Letztere setzen Zweifel in diese Deklaration und behandeln Josef gut (wie später Potifar): Narsai, p. 528/31, nach der Efrämhom. und Ps.-Bas.

Balai, p. 35/7:

«Du mußt mit deinem Mund bekennen, daß du Sklave seiest», so tönte ihr Befehl in die Zisterne hinab, «denn würdest du verraten, daß du freier Leute Kind, dann wäre es in der Grube mit deiner Freiheit für immer aus. Wenn du willig dich ergibst als Sklave, und nicht sagst, daß du unser Bruder seiest, wer weiß, vielleicht wird dann einmal dein Schicksal wieder sich zum Guten wenden. Doch dabei bleibt's: eins von beiden

[1]) Der Sinn dieser Begründung ist mir nicht klar; jedenfalls liegt die Anschauung zu Grunde, daß bei Verletzung der Scham des Sohnes die des Vaters eo ipso mitverletzt werde. — Sollte statt *«b'kon» «bi»* zu lesen sein, so schimmerte hier die Lehre des Midrasch hindurch, daß Josef in allem das getreue Abbild Jaqobs und deshalb sein Liebling gewesen sei. (Ber. rabba.)



wähle, entweder gehst du mit den Arabern oder die Grube wird dein Grab.» Josef antwortet aus der Zisterne: «Was ihr immer wollt, das tue ich, denn meine Herren seid ihr in der Tat.» — Die Kaufleute aber erwiderten Josefs Brüdern also: «So stattlich ihr seid, Besitzer, so liebenswürdig ist der Mann, den ihr besitzt; doch scheint uns Aussehen und Gehaben eher dem freier Leute zu entsprechen. Einen so schmucken Sklaven haben wir nie gesehen; wir gewahren Züge an euch, die seiner Erscheinung nicht fremd sind. Wären nicht seine Hände gebunden, so setzten wir seine Abkunft der eurigen gleich.» Die Brüder stellten sich entrüstet ob dem, was die Araber sagten und weil sie Josef wegen seiner Schönheit für einen Freien hielten. «Was, unsern Sklaven machet ihr zu unserem Bruder! Dies ist ganz unmöglich; denn niemals hat man in der Welt gehört, es habe jemand seinen Bruder verkauft. Unser Land ist Gottes (nicht der Heiden), hier wäre solche Tat ganz undenkbar. Schweigt, solche Moral herrscht nicht bei uns zu Land. — Sein Herr mochte ihn sehr wohl, und wegen dieser Gunst schwoll ihm der Kamm; weil er bei seinem Herrn so sehr beliebt war, verfiel er darauf, die Söhne seines Herrn gering zu achten. Nur das hohe Ansehen unseres Vaters (die Bevorzugung durch ihn?) machte den Knecht so aufgeblasen: der Knabe aß mit ihm, und schlief mit ihm auf gleichem Lager. Der Vater liebte ihn mehr als uns, bis er dann endlich dessen Frechheit inne ward und zu uns sandte, uns seine Unart (Schändlichkeit) zu vermelden. In die Zisterne hier ward er geworfen und wäre darin umgekommen, wenn ihr einwenig später angelangt. Er ist doch wohl bei Gott so schlecht nicht angeschrieben, da ihr euch (gerade im rechten Augenblick) hier eingestellt. Zwanzig Silberlinge gebt uns, dann soll er euch als Sklave die Kameele treiben. Wir verlangen nicht viel, will doch jeder Kaufmann seinen Gewinn. Zudem ist es ein Sklave, auf den man aufpassen muß — darum sei sein Preis nicht hoch —, schenkt nur dem Gekauften nicht zu viel Vertrauen, er könnte euch den Beutel stehlen und entfliehen (euch den Beutel schröpfen durch die Flucht).» — «Ich bin ein Sklave,» sprach Josef, «zahlt nur den Preis, auf daß ich mit euch gehe. Ich diene Menschen, aber nicht der Sünde. Bei dem Gott, den ich verehre, hoffe ich, ihr werdet mit mir zufrieden sein; Gott selbst erzürnt ein Diener ja, der seinem Herrn Verdruß bereitet. Ich bin ein Sklave und meine zehn Herren wollen mich verkaufen, mir ist's recht; die Welt ist Gottes überall, daß Herr und Knecht darin wohnen (Platz finden) mögen. Sklavendienst werde ich euch leisten und euerem Befehl gehorsam sein; eueren Beutel werde ich nicht schädigen, denn ein Ausreißer bin ich nicht. Meine Herren, die ich heute neu gewinne, ich bitte euch, zahlt den Preis, auf daß ich mit euch gehe, denn ich liebe eure Herrschaft».

In den Testamenten der 12 Patriarchen, einem der ältesten und gediegensten Midrasche (der aber auffallend wenig Spuren in der spätern Haggada hinterlassen hat) erzählt Josef (Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr., Test. Jos. S. 500):

«Aus Furcht vor ihnen (den Brüdern) schwieg ich, als ich verkauft ward und sagte den Ismaeliten meine Herkunft nicht, daß ich ein Sohn Jaqobs bin, eines großen, mächtigen Mannes. Und als ich mit den Ismaeliten zu den Indokolpiten kam, fragten sie mich und ich sagte, daß ich ein Haussklave sei, um meine Brüder nicht zu beschämen. Es sagte aber der ältere von ihnen: ‚Du bist kein Sklave, dein Aussehen verrät dich'.»

Darnach Ber. rabba: «J gehorchte den Umständen; als sie ihn verkauften, sagte er nicht, daß er ihr Bruder sei, sondern schwieg.»

Firdusi, S. 78/9: Malik, der Karawanenführer zu den Brüdern, die sich auf den von den Arabern aus der Zisterne[1]) gezogenen Josef gestürzt haben:

«... Mit euch sei Gottes reichster Segen!
Was aber, sagt, verbrach der Knabe nur —
Im Antlitz trägt er hoher Zukunft Spur —
Welch schweren Frevels tat er sich erdreisten,
Daß ihr ihn straft mit Flüchen und mit Fäusten?»
«Ein Sklave, Herr — versetzte Simeon —
Ein Sklave ist's und eines Sklaven Sohn,
Zwar ein im eig'nen Hause uns gebor'ner,
Jedoch ein ungerat'ner, ein verlor'ner,
Dreifach abscheulich, schlecht und niederträchtig,
Triefäugig[2]) erstens, zweitens fluchtverdächtig
Und drittens diebisch. Höre nur einmal:
Drei Tage sind's, daß er ein Roß uns stahl[3]) ...
Wir suchten ihn, er aber blieb verschwunden,
Bis wir ihn hier, am Brunnen, aufgefunden».
Gleichzeitig raunten — in hebrä'scher Zunge —
Die andern Josef zu: «Verdammter Junge,
Sprichst du nicht ebenso wie Simeon hier
Und strafst uns Lügen, — wiß' es — hauen wir
Dich stracks mit unsern blanken Schwertern nieder,
Zermalmen dir die Seele und die Glieder.»
Sie riefens — und Entsetzen überkam
Den armen Knaben, als er sie vernahm,
Weil ihm bewußt von jenen Fürchterlichen,
Daß ihre Taten ihren Worten glichen.
So kam's, daß, als ihn Malik liebreich frug:
«O du, der so bescheiden ist wie klug
Und jetzt schon — mit und ohne Fehl — mir teuer,
Sag' an: Bist du ein Sklave oder Freier?»
Der Zitternde, aus Angst vor jenen Zehn,
Statt kecken Muts die Wahrheit zu gesteh'n
Und offen sich als Freien zu bekennen,
Es vorzog, sich ein Sklavenkind zu nennen,
Gedämpften Tons beifügend nur im Stillen:
«Ja, Sklave, aber nur von Gottes Willen.»

(Vgl. die Antwort Josefs auf die gleiche Frage Potifars bei Narsai: «Ich bin Gottes Knecht.»)

[1]) In diesem, wie noch einigen andern Punkten, hat die Zwiespältigkeit der biblischen Quellenberichte in den spätern Bearbeitungen nachgewirkt: beim Jahwisten verkaufen die Brüder J. an die Ismaeliten, ohne ihn zuvor in die Zisterne geworfen zu haben; beim Elohisten tun sie nur das letztere und die Midianiter ziehen ihn heraus und nehmen ihn mit («stehlen ihn»: Gen. 37,27 und 40,15) ohne daß ein Verkauf stattgefunden hätte; der Redaktor sucht dann beide Berichte zu kombiniren. Die Muslime folgen wenigstens teilweise E, die Syrer wie wir durchweg R.

[2]) Diese Bemerkung paßte eigentlich besser bei Balai als bei Firdusi; denn hier sehen die Brüder — nach dem Vorangehenden — Josef in einen Glorienschein gehüllt, dort machen sie sich über das verweinte und schmutzige Aussehen des Bruders lustig, nachdem sie (nicht die Araber) ihn aus der Zisterne gezogen haben.

[3]) Nach der Auffindung des Bechers beschuldigen die Brüder nicht bloß Benjamin, sondern auch Rahel und Josef diebischer Neigungen, vgl. No. 27.



10. Ein Kaufvertrag wird von den Kaufleuten aufgesetzt und von den Brüdern unterschrieben — bei Ps.-Basilius, der auch die Namen der drei midianitischen Kontrahenten kennt und darnach bei Narsai, pag. 597/9 und 626, welcher aber hier bei der Verkaufsszene selbst den schriftlichen Kontrakt nicht erwähnt, sondern erst am Schluß des zweiten Memra bei der Erkennungsszene — hier auch die Namen der sechs, die von den ursprünglich zehn Kaufleuten noch am Leben sind — und am Schluß des Anhangs, wo Josef denselben auf Dinas Bitte zerreißt.

In Ber. r. wird die Sache nur beiläufig erwähnt; «wieviel Kaufkontrakte wurden für J. geschrieben?»[1])

Firdusi. S. 81/2:

Dann, als der saub're Handel abgeschlossen,
Verlangte Malik von den zehn Genossen
Zu des gegeb'nen Worts Bestätigung
Des mündlichen Geschäfts Bestätigung
Und etwa fernern Einspruchs Hintertreibung
Des Kaufvertrags rechtskräft'ge Niederschreibung.
So schrieb den Simeon[2]) ein Dokument,
Des Inhalts: «Wir. so dieses Schriftstück nennt,
(folgen die Namen)
Besaßen einen jungen Sklaven, den
Ein Sklavenweib bei uns gebar. Sein Namen
Ist Josef, und mit Malik Su'ur kamen,
Dem reichen Handelsherrn, wir überein —
Wie's auch geschrieben steht in diesem Schein —,
Daß er um achtzehn[3]) blanke Silberlinge
Besagten Sklaven käuflich an sich bringe....»
Dies Schriftstück unterfertigten und gaben
Die bösen Zehn dem Malik samt dem Knaben
Und fügten mündlich bei: «Noch legen wir
Dir zur Beachtung auf der Klauseln vier:
Zum ersten: nur in Ketten und in Banden
Sei diesem Knecht die Reise zugestanden.
. . . . . . . .
Und viertens endlich wirst du ihm verwehren,
Je mehr in dieses Land zurückzukehren.

11. Rührender Abschied Josefs von seinen Brüdern: Narsai: p. 529/30.

[1]) Das Mißverständnis, daß J. mehr als zweimal verkauft worden sei, rührt wieder von erwähnter Quellendifferenz her: so wie Vers 28 redigirt ist, könnte man wirklich meinen, die Midianiter hätten ihn zunächst an die Ismaeliter verkauft.

[2]) Vgl. No. 4.

[3]) Bei den syrischen Autoren sind es zwanzig wie in der Bibel; in Sur. 12,20 «einige Drachmen, ein geringer Preis».

Balai, p. 44/5:

Die bösen Brüder streckten ihre Hände hin und nahmen den Preis für den Gehaßten; der Mammon glitt in ihre Hand und damit der Freie in die Knechtschaft .... Die Karawane setzte sich in Bewegung, da schaute Josef zurück nach seinen Brüdern, tränenüberströmt und selbst sich wundernd, wie er's aushalten konnte ... «Gönnt mir noch einen Gruß ihr Brüder, denn es brennt mein Herz in Liebe zu euch. Wägt meinen Fehl ab gegen meine Qual und sehet ein die Missetat, die ihr begangen. Euch meine Herren, habe ich angefleht, doch keiner hat sich versöhnen lassen. Setzt nun ein Ziel der Feindschaft gegen mich, denn sie ist ja nun am Ziel, da meines Bleibens nicht mehr ist bei euch. Ihr seht gefesselt meine Hände und meine Tränen fließen, aber noch nicht habe ich aus euren Herzen geerntet, was ich euch Gehör gesät. Leb' wohl, Juda, mit Bruder Ruben, die ihr mir geholfen — sein Rat hat mich gerettet (vor gewaltsamem Tod) und der deine aus der Grube. Weil deine Liebe aufrichtig, sende ich Botschaft durch dich an Benjamin, er möge nie vom Busen seines Vaters weichen, auf daß die Brüder ihn nicht auch verschachern. Ja, eine unerhörte Tat habt ihr vollbracht, die auf die Nachwelt kommen wird: Zehn Brüder haben sich verschworen, aus ihrem Bruder Geld zu machen. Doch nun möget ihr befriedigt sein und euere Gemüter zur Ruhe kommen, denn jetzt ist ja der Störefried beseitigt... Traurig, doch im Frieden nehme ich jetzt Abschied von der Brüder Schar. Wer weiß, ob wir uns im Leben einmal wiederseh'n? Wenn ihr heimkehrt zum Vater, so bringet ihm den Abschiedsgruß von seinem Sohn..... Ich bitte euch, Brüder, meint's gut mit Benjamin; wenn ihr an mir gefehlt, so tut's nicht auch an ihm ... ungern verlaß' ich euch, die Händler warten ...»

Firdusi, S. 83 ff.:

Der aber näherte sich zärtlich, ging
Von einem liebreich zu dem andern, hing
Sich jedem einzeln an die Brust und weinte
So bitterlich und heftig, als vereinte
Sein kleines Herz den ganzen Schmerz der Welt.
Dann sprach er: «Nun geschah, was euch gefällt!
Hier habt ihr mich im Sklavenrock aus Wolle,
Gefesselt wie Verbrecher und wie Tolle,
Habt alles, selbst den Vater, mir genommen.
So wolltet ihr's und also ist's gekommen.
Doch wie's auch sei, nicht heute ist die Zeit
Des Klageführens und der Bitterkeit.
Nein, heute walte Liebe nur und Frieden!
. . . . . . . .
Noch heute ja betret' ich einen weiten,
Trostlosen Pfad, darauf kein Rückwärtsschreiten
Und Nimmerwiedersehen heißt der Namen
Der Frucht, zu der ihr ausgestreut den Samen.
. . . . . . . .
O Teure, meine inn'ge Bitte hört,
Sie, diese letzte, letzte, mir gewährt:
Was Land und Meer an heißer Liebe Grüßen
Nur fassen mag, dem Vater legt's zu Füßen.»

12. Josefs Klage am Grabe Rahels, die ihm erscheint und ihn tröstet. — Narsai (p. 531/2) z. Teil nach der Efrämhomilie. — Bei Pseudo-Basilius ist es Jaqob, bei Balai Benjamin, der angesichts des blutigen Rockes Rahel mit ähnlichen Worten zitiert.



Firdusi, p. 88 ff.:

So ging es weiter, bis der Morgen graute
Und er am Wege Rahels Grabmal schaute.
Da ließ er heimlich sich vom Tiere nieder,
Fast in den Marmor grub er seine Glieder,
Und Ströme weinend blutig roter Tränen.
. . . . . . . .
«O, Mutter,» rief er, «rasch von mir getrennt,
Nach der — so rief er — meine Seele brennt,
O, Mutter, steig' empor aus deinem Grabe
Und sieh', wohin's gebracht dein heit'rer Knabe.
Gefesselt wie ein Dieb und ein Verrückter
Auf deinen Sarg die wunden Glieder drückt er.
Hat denn, o Mutter, niemand dir erzählt,
Wie grausam sie dein armes Kind gequält,
Und seit ich dein, o Teuerste, entbehrte,
Wie sich mein Lebenstag in Nacht verkehrte.
So höre denn: . . . . . . . .

*(folgt eine Rekapitulation der Szene nach muslimischer Tradition)*

Verkauften mich als Sklaven — und nicht teuer —
Nein wahrlich — denk' nur, Mutter, wie geringe,
Verkauften mich um achtzehn Silberlinge.
Und doch war ich ein Freier! . . . .
O, arme Mutter! als du schiedest,
Mich Unglückseligen auf ewig miedest,
Da war's dein Trost im allergrößten Harm,
Dein Kind zu wissen in des Vaters Arm...
Doch nun, weh mir, geschleudert hin und her
Vom See der Trübsal, von des Unheils Meer,
Vom Väterchen getrennt, von dir verlassen,
Hier liege ich und weiß mich nicht zu fassen.
Darum bei deiner Seele dich beschwör' ich, höre ...»

*(folgt die Bitte, an ihrem Grabe sterben zu dürfen, ohne daß Rahel erscheint oder antwortet)*

Aehnlich wird die Szene in einem spätjüdischen Midraschwerk Sefer hajjaschar erzählt, nur daß hier — in Uebereinstimmung mit den Syrern — Josef eine Stimme aus dem Grabe hört, die ihn ermahnt, auf Gott zu vertrauen, der mit ihm sein werde. Es fragt sich nun, ob das von den Sachverständigen ins zwölfte Jahrhundert verwiesene Sefer hajjaschar hier, wie anderwärts, aus einer älteren haggadischen Quelle schöpfte, die für uns nur zufällig nicht mehr nachweisbar, aber schon den syrischen Autoren, sei es mündlich oder schriftlich, zugänglich gewesen wäre, — oder ob der jüdische Kompilator muslimischer (dann wohl über Spanien vermittelter [1]) Tradition gefolgt sei. Grünbaum, seit Weil und Geiger wohl der beste Kenner der jüdisch-islamischen Sagenwelt, hält es unter Berufung auf Zunz für völlig sicher, daß das Sefer hajjaschar «vieles aus arabischen Schriften aufgenommen habe», u. a. sei die Klage

[1]) Auch in den altspan. Josef-Ged., (s. S. 4) kommt die Legende vor.

Josefs an Rahels Grab «entschieden arabischen Ursprungs». Es ist jedoch zu vermuten, daß die «Araber» sie ihrerseits, wie noch andere Züge sentimentalen Charakters, den Syrern entlehnt haben. — Für jüdischen Ursprung ließe sich vielleicht geltend machen, daß das berühmte alte Grabmal der Rahel bei Bethlehem *(kubbet er-Rachil)*, welches jedenfalls die Bildung dieser Legende angeregt hat, den palästinischen Juden vertrauter gewesen sei, als den Christen Nordsyriens und Mesopotamiens; das Heiligengrab ist aber, wie schon die unzähligen darauf eingekritzelten Namen in allen möglichen Sprachen beweisen, zu allen Zeiten auch von Christen und Muslimen vielbesucht worden und leicht konnte es einem syrischen Pilger größeren Eindruck machen, als einem Juden, der immer in seiner Nähe weilte. — Eine ältere haggadische Quelle hat sich bis anhin nicht gefunden.

13. Die Brüder teilen den Kaufpreis.

Balai p.51: Quäle dich nicht, Ruben; dir zu Liebe haben wir ihn nicht getötet, verkauft haben wir ihn an Handelsleute, weil er durch seinen Stolz uns kränkte. Zwei Denare kommen dir vom Erlöse zu, wir haben sie dir aufgehoben.

Midrasch vgl. Schap. S. 33; «Jeder bekam 2 Silberlinge».

14. Jaqob hegt Zweifel gegenüber dem blutigen Rock[1]), ein Zug, der durch alle syrischen Gedichte, den Qoran und Firdusi hindurch geht.

Balai II. Gesang (nach der Efrämhomilie) — zugleich als Beispiel der Vorliebe dieses Autors für breitausgeführte logische Spitzfindigkeit und Konsequenzmacherei, die freilich hier den Nagel auf den Kopf trifft:

«Ich denke über das Unglück nach, aber je mehr ich forsche, desto mehr Rätsel. Wenn wirklich Menschen ihn getötet auf der Weide, warum haben sie den Rock liegen lassen? Haben Tiere ihn getötet, wie kommt's, daß das Kleid unversehrt blieb? Der Rock lag am Boden, der damit Bekleidete aber ist verschwunden! Daß jener nicht auch abhanden kam oder zerrissen ward, macht mir Bedenken. Was nützte es den Totschlägern, den schönen Rock zurückzulassen? Womit kann er sich da draußen verfehlt haben, daß ihm ein Mörder nachstellte? (der es nicht auf Raub abgesehen hätte). Wenn aber Tiere ihn überfielen, wie konnte der Rock so erhalten bleiben? Es ist ja daran keine schadhafte Stelle zu finden, die von einer Klaue herrührte. Wie war es dem Löwen möglich, das Kleid abzuziehen und es unversehrt zu halten, und warum sollte er es erst weggelegt haben,

[1]) Im heutigen Text, Gen. 37,33, ist es Jaqob, der ausruft: «Ein wildes Tier hat ihn gefressen», in der Quellenschrift waren es wahrscheinlich die Söhne, vgl. V. 20.



da er doch den Körper samt den (so viel härtern) Knochen fressen konnte? Ich würde denken, Menschen hätten dich getötet, wenn dein Kleid auch verschwunden wäre und daß es Tiere gewesen, würde ich glauben, wenn sie auch den Rock zerrissen hätten. .. .. Beim Nachdenken über dein gewaltsames Ende schwankt mein Geist wie ein Schiff auf dem Meere. Dein Unglück scheint nicht von Löwen, dein Verderben nicht von Mördern zu rühren. So ist dein Tod ein Rätsel, ganz anders als der anderer Menschen. Dein Leib entschwand meinen Augen, nur dein Rock kam zurück — mir das Herz zu brechen ....» (Nach einer Reminiscenz an Rahel und seine eigenen erfüllten Träume fährt Jaqob fort) «Haben sie dich ausgezogen und dann getötet oder getötet und dann ausgezogen? Mit Staunen überdenke ich, was ich da sehe — mögen sie mich nur nicht für zu einfältig halten! Wenn man ihn auszog und dann tötete, warum hat man sein Kleid mit Blut getränkt und wenn sie ihn töteten und dann auszogen, was hatten sie für Nutzen von dem Kleid? (das sie doch ließen) und dem Leichnam konnte es doch auch nichts mehr antun, daß er entblößt war. Wenn Menschenhand ihn auszog, so ist sie wahrscheinlich nahebei (an der Tat beteiligt) gewesen. Daß aber kein Leichnam gefunden ward, spricht wieder dafür, daß Tiere ihn gefressen, aber wozu nahmem sie sich die Mühe, das Kleid mit Blut zu besudeln? — Gott möge seinem Knechte über dies rätselvolle Verhängnis Klarheit geben!» — Die Brüder waren verblüfft ob Jaqobs Worten: Denn sie hatten gelogen, des Greisen Mund aber wahrgesagt ....

Bei Narsai, pag. 530, weist Jaqob die Erklärung der Söhne mit viel kürzeren Worten und anderer Begründung zurück.

Bei Romanos ist das Bedenken wegen des unversehrten Rocks ebenfalls kurz angedeutet.

Eine haggadische Quelle für diesen Zug scheint noch nicht gefunden zu sein; im Midrasch ist es nur Juda, der im Auftrag der Brüder den Rock bringt.[1]) Dagegen weiß oder ahnt Jaqob daß J. lebt: schon im Test. Naft. «Gott zählt ihn immer mit»; so dann auch bei den Muslimen, denen es wohl mit der Prophetenwürde unvereinbar schien, daß Jb in so wichtiger Sache nicht Bescheid wußte.

Im Qoran beschuldigt sie Jaqob ausdrücklich eines Täuschungsversuches, Sure 12,18: «Nein, da habt ihr euch selber etwas ersonnen (zurechtgemacht)».

Firdusi S. 68—70:

Dann wieder schluchzend, nahm er das Gewand,
Besah es aufmerksam von Rand zu Rand
Und forschte sorglich, wo die Spur der Klauen
Des Wolf's und seiner Zähne Spur zu schauen,
Allein — vergeb'ne Müh' — von Klau' und Zahn
Traf er am Kleide keine Spuren an.

[1]) Dies Schwanken der Tradition erklärt sich wieder aus Verschiedenht der Quellen: nach dem J. «senden» die Brüder den Rock an Jaqob, wohl indem sie einen aus ihrer Mitte dazu abordnen; bei E erscheinen sie insgesamt vor dem Vater. Die Muslime folgen letzterer Version, im allg. auch die Syrer: doch schimmert die andre Nars. p.603 durch.

Dies schien ihm sonderbar — und zwar mit Fug —
Ein Ahnen überkam ihn von Betrug.
*(dann, nachdem er sich den Hergang nochmals hatte erzählen lassen)*
«. . . . . . . . Wie sonderbar!
Noch immer ist die Sache mir nicht klar,
Denn, hat ihn, wie ihr sagt, der Wolf gepackt,
Ihm Zahn und Klauen in das Fleisch gehackt,
Wie nur erklärt ihr, daß der Rock des Lieben
So unversehrt, als wär' er neu, geblieben?
Und andrerseits, war Josef etwa nackt —
Ich nehm' es an — als ihn der Wolf gepackt,
Und hat ihn dieser so hinweg genommen,
Wie ist das Blut auf sein Gewand gekommen?
Weh mir! vergebens quält sich mein Verstand,
Zu fassen, wie das arme Kind verschwand.»
. . . . . . . .
So ward es Jaqobs scharfem Geiste klar,
Daß was die Söhne sprachen, Lüge war,
Und weder Josef einen Wolf geseh'n,
Noch auch vom Wolfe übles ihm gescheh'n.
Nur was geschehen und die Art und Weise
Wie es geschah, blieb unbekannt dem Greise.
Zuweilen auch beschlich ihn der Verdacht,
Daß jene selbst den Bruder umgebracht.
Dann aber schien's ihm wieder undenkbar, daß . . .
. . . . . . . .
Dann wieder rief er: «Wolf, du Wütherich,
Was tatest du mit meinem Sohne, sprich
Wo überraschtest, wohin trug'st du ihn,
Den zarten Kinderleib, wo schlug'st du ihn?
Trotz deiner Bisse, deinen Klauenhieben,
Wie kommt es, daß sein Kleidchen ganz geblieben,
Wie kommt es, daß du nur sein Fleisch zerrissest,
Doch am Gewande Schonung walten ließest?
O hättest lieber du das Fleisch des Armen
Geschont, statt dich des Kleides zu erbarmen.»

Beachte bei Balai und Firdusi das psychologisch fein beobachtete wiederholte Neuansetzen des Zweifels.

15. Jaqobs Anhänglichkeit an Josefs Rock als einer Art Reliquie, ein an sich unwesentliches Motiv, aber weil es kaum zweimal unabhängig von einander erfunden worden sein wird, als syr.-pers. «Leitfossil» von Wert: Narsai p. 507.

Firdusi, p. 66:

«Und nun, weh mir, bedeck' ich selbst mit Küssen
Des Sohnes Kleid, das Leichentuch des Süßen,
Dies Kleid, es sei fortan mein höchstes Gut.
So wie es jetzt, bewahr' ich's, starr von Blut;
Bewahr's als meine beste liebste Habe,
Wie ja mein Liebstes war, der's trug, mein Knabe;
Bewahr' es wie mein Leben, halt es wert,
Verlaß' es nicht, solange jenes währt,
Und kommt die Stunde, da sie mich begraben,
Kein Leichentuch als dieses will ich haben.»



16. Daß Jaqob zweiundzwanzig Jahre lang um Josef getrauert hat, berichten die Brüder bei Balai, p. 159:

«Wir wollen dir sagen, wie viele Jahre es sind, seit er verschwand, zweiundzwanzig Jahre schon ist er fort von uns, zu jener Zeit — er war damals noch ganz jung — fanden wir den Rock des Bruders mit Blut getränkt, und seit der Vater diesen Rock zu sehen bekam, trug er immerfort Leid.»

Dieselbe Zahl hat der Midrasch (Ber. rabba 70, 8) und Afraat (hom. XXIII, ed. Wright p. 465, 6, Jaqob ging nach Aegypten hinab zweiundzwanzig Jahre nachdem Josef dorthin verkauft worden war) und Tabaris Chronik. Ps-Basilius berichtet, Gen 49, 12 übertreibend, daß in dieser langen Zeit Jb's Augenlicht vom vielen Weinen erloschen sei; damit kann aber nicht, wie dann im Qoran und bei Firdusi, völlige Blindheit gemeint sein, da er die Geschenke «sieht», die J. ihm geschickt hat.

17. Die Aegypterin (die «Schlange») schmückt und parfümiert sich, um Josef zu gewinnen. Narsai 535 nach der Efrämhomilie (Balai, der die Szene verhältnismäßig kurz und dezent abtut, hat nur unbestimmte Andeutungen).

Romanos in Pitra, Analecta sacra:

Des Ehebruchs Brautführer, der Teufel, kam, der Aegypterin zu helfen. «Faß' mutig an, bereite deine Schlingen und erjage den Jüngling. Deines Hauptes Flechten flicht, als Netze wider ihn. Des Antlitzes Gestalt verschönere, Rosenfarben ihm verleihend mit allerlei Mitteln des Trug's. Ziere auch den Nacken mit goldgeflochtenen Ketten und vor allem lege dir an ein kostbares Gewand und spare nicht die Nardensalbe, deren Duft die Jünglinge verweichlicht.»

Firdusi, S. 124, 129, 133:

Stets neuen Putz des Haares zu ersinnen,
Ermüdet sie die Lockenkräuslerinnen,
Stets reicher, bunter, wohl 200 Kleider
Und immer knapper fertigt ihr der Schneider,
Mit Rosenwasser würzt das schöne Weib,
Duftreicher als Moschus, seinen Leib.
Sie, der an Wert keine Perle glich,
Mit Perlen, ganzen Lasten, schmückt sie sich
Und Demantbüschel von der Stirne nicken,
Der Feentochter mit den Taubenblicken.

18. Die Aegypterin anerbietet sich, ihren Mann zu töten (vergiften): Narsai, p. 536/7, nach Ps.-Bas.

Schon im Test. Jos. (K. S. 498): «Wiederum zu einer andern Zeit sprach sie zu mir: ‚Wenn du nicht ehebrechen willst, so will ich den Aegypter töten und dich nach dem Gesetze zum Manne nehmen.' Als ich dies hörte, zerriß ich mein Gewand

und sprach: ‚O Weib, vollführe diese böse Tat nicht, damit du nicht verderbest.' ....» — Bereschith rabba 87,5 spricht J.: «Ich fürchte mich vor meinem Herrn.» Sie: «Den werde ich töten.» J.: «Nicht genug, daß ich unter das Heer der Ehebrecher gezählt werden soll, soll ich auch in das der Mörder geraten?»

Prophetengeschichten von Ta'labi: «Was deinen Herrn betrifft, so lasse ich ihn einen Becher Goldamalgam trinken, daß sein Fleisch sich zerteilt und seine Knochen zerfallen.» — Bei Firdusi deutet die Aegypterin ihre Absichten bloß an: «Auf den Thron dich heb' ich, Aegyptens Herrschaft dir zu eigen geb' ich» (die jetzt ihr Gemahl als Regent inne hat).

Romanos hat, bezeichnend für sein klassisches Maßhalten, solchen Gedanken keinen Raum gegönnt; hier verspricht die Ehebrecherin für den Fall des Gewährens bloß Erhebung aus dem Sklavenstand und Beförderung durch ihren Mann.

19. Potifar zweifelt an Josefs Schuld und der Unschuld seiner Frau. Narsai, p. 542.

Schon im Midrasch, Ber. r. 87,9: «Ich weiß, daß du daran keinen Anteil hast, aber um nicht Bastarde mit meinen Kindern zu vermischen und den Leuten den Verdacht gegen meine Frau zu nehmen, werde ich dich strafen.» (So nach Wünsche; Schapiro, p. 45, übersetzt nach Lekach tob: «Um nicht auf meinen Kindern einen Makel ruhen zu lassen, setze ich dich gefangen.»)

Sur. 12,35: .... und es schien ihnen gut, obwohl sie die Beweise (seiner Unschuld) gesehen, ihn auf gewisse Zeit ins Gefängnis zu werfen.

Firdusi, S. 149, 159:

Verlegen horcht ihr der Regent, ein Schwanken
Ergreift ihn, tief versinkt er in Gedanken —
Unschlüssig wie der Zwiespalt zu entscheiden
Und welcher Teil im Rechte von den Beiden.
Wohl säh' er Josef gerne alles nach,
Zumal der Säugling ihm zu Gunsten sprach;[1])
Nicht Josef will er schädigen, beileibe,
Doch auch nicht Unrecht geben seinem Weibe,
Daß nicht der Gattin und Regentin Schande
Zur Fabel werde im Aegypterlande.
Die Würde seines Amt's, des Hauses Ehre,
Gebieten, daß er wider ihn sich kehre.

---

[1]) Im Qoran (V. 26 f.) bezeugt ein «Hausgenosse», freilich in seltsam indirekter Form, die Unschuld J's. Nach der Erklärung, welcher F. folgt soll es ein Säugling gewesen sein, dem auf wunderbare Weise Sprache verliehn



Der Widerspruch, daß Josef in's Gefängnis geschickt wird, obwohl seine Unschuld erkannt ist, erscheint uns moralisch unerträglich, und die gewundenen Erklärungen, mit denen die Autoren über den gewiß auch von ihnen empfundenen Hiatus in der ihnen vorliegenden Überlieferung hinweg zu kommen suchen, machen die Sache nicht besser. Derselbe erklärt sich aber aus der (von Gunkel immer wieder hervorgehobenen) Eigenart der naiven Sagenbildung, daß sie nicht den Zusammenhang, sondern nur das einzelne Motiv im Auge hat und es oft auf Kosten anderer ausgestaltet und betont. Der Erzähler, der zuerst die Version aufbrachte, Potifar habe (natürlich!) den Sachverhalt durchschaut und den Verleumdungen seiner Frau nicht geglaubt, dachte zunächst nicht daran, wie er nachher Josefs Gefangensetzung begründen würde. Wir dürfen sicher sein, daß der auf die Harmonie des Ganzen so fein bedachte Firdusi niemals so erzählt haben würde, wenn er freie Hand gehabt hätte und nicht an eine feste Tradition gebunden gewesen wäre.

20. Wenn J. sich mißtrauisch zeigt gegen die Liebe (Gunst) welcher der Gefängnisvorsteher ihn versichert: Balai p. 102:

Beiderseits ist mir Unrecht widerfahren, von denen, die mich haßten und die mich liebten; jene machten mich zum Sklaven, diese zum Gefangnen.

— so erinnert dies auffallend an eine Stelle in Zamachschari's Qorankommentar (b. Grünbaum, a. a. O.) wo J. seinen Mitgefangenen, die ihm sagen, sie hätten ihn auf den ersten Blick liebgewonnen, antwortet: «Ich bitte euch um Gottes willen, mich nicht zu lieben, denn die Liebe hat mir nur Unglück gebracht, erst die des Vaters, dann die der Herrin.»

---

ward. Eine Haggada, die auch Origenes zitiert, meldet, Asnath, die Tochter Dina's, und spätere Gemahlin J's, habe ihrem Pflegevater Potifar, der J. im im ersten Zorn töten wollte, den wahren Sachverhalt mitgeteilt. Hier hat zunächst wieder eine Divergenz der bibl. Berichte abgefärbt: Potifar heißt nämlich bei E der Hämling des Pharao, Oberster der Schlächter, also der Herr J's, bei J. dagegen der Oberpriester von On-Heliopolis, Vater Asnaths und Schwiegerv. J's. (Gen. 37,36; 41,45) Diese beiden Personen flossen der spätern Legende zusammen, sodaß die ehebrecherische Ägypterin zugleich zur Priestersfrau und Pflegemutter Asnaths wurde (als Eunuch konnte ja Pot. nicht ihr rechter Vater sein), so schon in den Test. XII. patr. (Kautzsch S. 502): «J. bekam eine Tochter seiner Herrin zum Weibe». Noch komplizierter werden dann die Verwandtschaftsverhältnisse durch den Einfluß der Asnath-Dina-Sage, welche J. zum Oheim seiner eignen Frau macht. — Ob nun bei dem Säugling an Asnath zu denken ist, oder an den Knaben, der laut Test. Jos. der Herrin auf seine Fürbitte geschenkt ward, bleibe dahingestellt.

In ähnlichem Sinn erklärt er N. p. 544, nichts mehr von Träumen hören zu wollen.

21. **Josef wird für seine Bitte an den Mundschenken**, seiner zu gedenken, wegen Mangels an Gottvertrauen mit Verlängerung der Gefangenschaft um zwei Jahre **bestraft**. Dies Motiv geht durch die ganze jüdisch-christlich-muslimische Ueberlieferung hindurch (abgesehen von Narsai).

Balai, p. 110 (nach der Homilie):

Gott hörte seine Bitte an den Mundschenken und ergrimmte, als er sah wie sein Knecht einen Menschen um Hilfe anrief. «O Josef, wer hat dir denn den Traum des Mundschenken erklärt? Ich kündete dir dessen Sinn und nun rufst du ihn als Helfer an. In's Gericht geh' ich mit dir und tadle dich dafür, wenn auch nur insgeheim. Der Mundschenk fürchtete den Traum und dennoch bittest du ihn, daß er dein gedenke. Ein ganz simpler Traum brachte ihn aus dem Gleichgewicht und machte ihn erzittern, und du, der du den Erschrockenen aufrichtetest, rufst ihn nun handkehrum zum Helfer an. Vor den Löwen der Wüste habe ich dich ohne dein Zutun errettet, im Hause drinnen (deines Herrn) habe ich dich verteidigt gegen das wilde Tier, das dich ansprang. In all dem bin ich dir beigestanden, Sohn meines Freundes, doch du hast mein vergessen. Darum soll deine Pein noch länger dauern, bis du wieder mich um Rettung anflehst. Ich werde den Gebet'nen dein vergessen und dich aus seiner Erinnerung schwinden lassen; dann wirst du wieder Zuflucht suchen bei dem, der immer sonst dein Schutz gewesen. — Als er dir seinen Traum erzählte, da riefest du mich an, daß ich dir das Geheime offenbare; und wie du ihm die Deutung gegeben, tatest du, als ob er dein Erlöser wäre. Ich gab dir Stärke, daß du spotten konntest der zehn Löwen, und Kraft, der Wölfin zu widerstehen, sodaß sie deinem Leib nicht schaden konnte. Bei Potifar brachte ich dich zu Ehren, im Gefängnis habe ich dich erhoben, dir der Träume Sinn geoffenbart — und nachher kehrst du mir den Rücken. Eine unerhörte Sache ist es (als Geheimwort sprech ich's aus): zwei Jahre noch sollst du im Kerker schmachten.

(In wortreicher Gegenrede beugt sich Josef dem gerechten Verdikt.)

Bereschith rabba 89, 2:

Weil er zum Mundschenken zweimal sagte: «Gedenke mein,» wurden ihm 2 Jahre hinzugefügt. — Der Mundschenk machte immer Knoten, um ihn nicht zu vergessen, aber ein Engel löste sie.

In Sur. 12, 42:

.... und er sprach zu dem, von dem er glaubte, daß er der Gerettete sein werde: «Sei meiner eingedenk bei deinem Herrn.» Aber der Satan ließ ihn vergessen die Erwähnung seines Herrn (bei seinem Herrn), da blieb er noch einige Jahre im Gefängnis. —

hat offenbar Mohammed zweierlei Dinge durcheinandergeworfen; seine jüdischen Gewährsmänner hatten ihm im Sinne der erwähnten Haggada berichtet: «Der Satan ließ Josef vergessen, an Gott zu denken.» Mohammed aber verstand es so: «Der Satan ließ den Mundschenken vergessen, Josefs beim Pharao Erwähnung zu tun.» Die Qorankommentare mit ihren zwei Erklärungen bestätigen diese Vermutung.



Firdusi, p. 163:

Kaum war — wie uns're Sage ferner lehrt —
Der Mundschenk an den Hof zurückgekehrt,
Als der Begnadigte, im Übermaß
Der Freude, Josefs Bitte ganz vergaß.

........
Zu jenem aber, auf Geheiß vom Meister,
Trat wieder der vertrauteste der Geister (Gabriel)
Und sprach: «O Josef, Schmuck der Eidgenossen,
Der Herr hat dich zu züchtigen beschlossen,
Weil du, o Schwacher, seine Macht verkannt,
Um Hilfe an den Mundschenk dich gewandt;
Denn, wer im Schöpfer seinen Helfer ehrt,
Legt auf Geschöpfes Hilfe wenig Wert.
Du riefest diese an in der Bedrängnis,
Dies büße nun durch längeres Gefängnis.»

22. **Josef als «König» in Aegypten:**

Bei Balai (z.B. 308 sagt Jaqob: Du bist zum Kg von ganz Aegypten geworden) und öfter bei Narsai. — natürlich hyperbolisch gemeint, aber Firdusi hat damit Ernst gemacht, indem er den Pharao bald nach J's Erhöhung sterben und das Reich ihm übergeben läßt (vgl. das 2. Apokr. «J. u. Asnath» S. 12).

23. **Potifar fürchtet nach Josefs Erhöhung dessen Rache, seine Frau beruhigt ihn; beide erhalten Verzeihung.** Narsai, p. 551—554, nach Komm., Hom., Bas.

Bei Balai 133/5, 143 ist dieser Zug blos angedeutet, indem er — bezeichnend für seine psychologische Einstellung — die Aegypterin nur Reflexionen anstellen läßt, wie sie sich verhalten wolle, wenn sie zur Rechenschaft gezogen würde.

Wie die andern Aegypterinnen sah auch seine Herrin das Schauspiel (Josef auf dem königlichen Wagen)[1], da ward sie ohnmächtig und ein Schwindel erfaßte sie, als sie ihren Sklaven in seiner Erhöhung sah. «Dieser Hebräer hat also den Kerker verlassen und sich geradeswegs zur Herrschaft an des Königs Seite emporgeschwungen. Wer hat ihm den Wagen verliehn, ihm, den wir in's Gefängnis geworfen, wer ihm Aegypten unterworfen, dem Mann von fremdem Stamm? Der von Händlern angekaufte, erhoben über die Höflinge, und eine Kette umgehängt ihm, den Sklavendienst erniedrigte! Er dem ich das Gewand wegnahm, mit herrlichem Byssus angetan! Die Straßen, durch die er nackt einst floh, sind nun von seinem Preise voll. Oft hat man mir gesagt, ‚dieser dein Sklave wird der zweite nach dem König sein, doch wollte ich's nie glauben. Weh mir nun, wenn er mich straft, weh wenn er mir vergilt die falsche böse Tat. Auch Pharao wird vernehmen, was ich ihm zugefügt. Soll ich hingehen und ihn um Verzeihung bitten, oder mich still verhalten? O wüßte ich doch ob er sich an

---

[1]) Auch im Midrasch (Schapiro, S. 83) schauen die Prinzessinnen von den Fenstern aus J's Triumphzug zu; hier werfen sie ihm außerdem Seidenbänder und Ringe zu, in der vergebl. Hoffnung, seine Blicke auf s. zu ziehn.

mir rächen oder mich vergessen wird. Wenn er nun, befreit, erzählt, was ich hier im Hause an ihm verübt, dann wird der König mich enthaupten lassen und Potifar wird zum Gespötte werden. Doch vielleicht, schlägt mir gerade das zum Guten aus, daß ich seine Unschuld antasten wollte, denn eben weil er mich nicht erhörte, ward diese Ehrung mit dem Wagen ihm zuteil; hätte ich ihn unbehelligt gelassen, so wäre er wohl für immer unser Sklave geblieben. Ich habe mich vergangen und ward entehrt, darum kam der Sklave so hoch zu Ehren. Das von mir begangene Unrecht befreite ihn von seinem Joche. O die Begier, die mich geknechtet und dem Sklaven Freiheit gebracht! Die Sünde also vertauscht die Rollen und macht aus Freien Sklaven! Welch köstliche Gerechtigkeit, durch die aus Sklaven Könige werden! Dank ihr, erlangte er die Freiheit für seine Unschuld, ich aber bin zur Sklaverei erniedrigt durch meine Zuchtlosigkeit und das geschieht mir recht, da ich dem Reinen frevlerweise zu nahe getreten. Der Pfeil den ich abschoß, er hat nicht ihn getroffen, gegen mich selbst kehrte sich seine Spitze. Wenn er in unserer Nähe vorbeigeht, zeig ich ihm kniefällig meine Unterwerfung an und beschwöre ihn beim Namen seines Gottes, er möge mir meinen Fehltritt nicht nachtragen. Ich will mir recht überlegen, was ich ihm sagen will, falls er mich rufen läßt: »Herr,« will ich ihm sagen, »durch die Sünde ist mir der Geist verstört, eine Verworfene bin ich, seit dem Tage, da ich die Schandtat begangen. Es stockt mir die Zunge beim reden weil ich verwirrt bin ob der Größe meiner Schuld. Wenn du mich züchtigen willst — ich hab's verdient — legst du mir damit nur die verdiente Strafe auf. Potifar aber hat nicht gefehlt, er war dir hold und nur von anderer Seite irregeführt. Deine Hoheit möge mich in Gnaden annehmen, damit ich nicht erröten müsse; die ich mich nicht schämte, dich zu verstoßen, muß mich jetzt schämen, so sehr, weil du so gnädig gegen mich bist. Hätte ich dich gehörig in Ehren gehalten, so würde nun auch meine Ehre groß sein in Aegypten. Weil ich dich in's Gefängnis warf, muß ich mich nun schämen, dir in's Angesicht zu sehen, weil ich auf dich herabgesehen als einen Sklaven, sieh du nun auf mich als eine Magd; dürfte ich nur wenigstens deine Magd sein!« Ferner will ich ihm sagen: »Deiner Majestät geziemt es nicht, die Beleidigung zu rächen. Dein heiliger Mund enthalte sich, mit einer Ehebrecherin zu reden. Die Magd die dir gehört ist es nicht wert, daß ihr Herr mit ihr in's Gericht gehe und nicht ist's würdig eines großen Mannes, daß seine Magd auch nur vor ihn trete; nicht einmal eine ehrbare Frau, geschweige denn eine so schandbare. Nicht erniedrige sich deine Hoheit dazu, mit deiner Magd zu reden. Nicht verunreinige deinen keuschen Mund durch Verhandlung mit einer Ehebrecherin; mit Königen muß ja dein Umgang sein. Mir gereichts zur Ehre, wenn du mich rufst — der zweite nach dem König, für dich aber eine Herabwürdigung, wenn du die Verworfene, von ihrem Eheherrn bestraft, siehst. Eine bittere Strafe ist's für mich und eine Qual ohne Ende, den so erhöht zu sehen, den ich einst in's Gefängnis gebracht.« »So lege ich zum Voraus mir zurecht, was ich ihm sagen will, wenn er mich zur Rede stellt.« Von Tagesanbruch an saß sie in Angst, sie könnte plötzlich herbefohlen werden und noch als die Sonne unterging, zitterte sie vor Furcht gefangen abgeführt zu werden. Furchtbarer war ihre Pein als der Tod, der nur einen Augenblick dauert; lieber wäre es ihr gewesen, nur noch einen kurzen Tag zu leben, als diese endlose Qual. Aber J. der gerechte ließ gar nicht rufen jene Sündenkranke; er dachte nicht einmal daran, die Leiche des Opfers böser Lust zu züchtigen.

Die Aegypter beeilten sich, J. zu huldigen, voran die Vornehmen des Landes, und unter ihnen auch Potifar, sein Herr, der ihn einst gekauft, kam jetzt zu huldigen dem durch sein Geld Erkauften. Gepriesen sei, der diesen Umschwung zuwege gebracht, auf daß die Träume nicht vereitelt würden. In Ketten hatte er, ein Opfer der Gewalt, in die Gefangenschaft gehen müssen; nun neigte sich der Mann, der ihn gefesselt, in Scheu vor dem Gefesselten.



Das Motiv dieses «Motivs» ist klar: Personen, die in unserer Geschichte eine so wichtige Rolle spielen, wie die Aegypterin und ihr Gemahl, durften nachher nicht einfach in der Versenkung verschwinden, wie es in der Bibel geschieht, sondern es mußte über ihr späteres Verhalten und Schicksal Auskunft gegeben werden. Die Frage drängte sich jedem auf, welchen Eindruck die große Wendung im Schicksal ihres ehemaligen Sklaven bei ihnen ausgelöst hatte. Hätte die Sage hierauf keine Antwort zu geben gewußt, so wäre die Neugier an einem wesentlichen Punkte unbefriedigt geblieben. Wir haben hier ein typisches Beispiel dafür, wie die Phantasie fallengelassene Fäden wieder aufnimmt und zu Ende spinnt[1]).

Im persischen Epos bildet bekanntlich Zulaichas Bekehrung (auf welche dann ihre Verjüngung und Vereinigung mit J folgt) den wirkungsvollen Romanschluß. Diese Entwicklung erscheint bei den Syrern wenigstens von ferne angedeutet und im Keime vorbereitet.

24. Josefs Humanität wird gepriesen:

Balai, 132, 143 (nach dem Efrämkomm.: er sorgte für Witwen und Waisen und jeder Arme konnte unbekümmert sein):

Die Läufer rufen vor seinem Wagen aus: »Dies ist der Herr und Vater von Aegypten. Der Gekränkte komme zu ihm, denn aller, die Unrecht leiden, wird er sich annehmen, vom Vergewaltigten wird er seine Hand nicht abziehen.«

Die Notleidenden, die da kamen, wurden getröstet, die Hungernden befriedigt, die Waisen versorgt, an der Quelle, die allen genug bot. Kam zu ihm eine Witwe, mochte ihr Beutel leer sein, ihr Schoß ward doch gefüllt. Der Bedürftige kam mit einer Mine und elfe trug er weg. Auf allen Wegen Aegyptens hörte man sein Lob verkünden; in allen Hütten und Häusern war sein Name verherrlicht. Wie gerecht ist dieser Verwalter und so gar nicht den Reichen schmeichelnd, so eifrig besorgt für die Armen, die er stets zuerst befriedigt. Die Armen sind gar nicht mehr arm infolge seines Eifers.

Firdusi, S. 177:

Dann tritt er seine Herrschaft an. Vor allen
Heißt er die Ketten der Gefangenen fallen.
Sie alle, alle aus der Haft befreit er
Und überläßt sie Gottes Schutz auf weiter.

[1]) Derselben psychologischen Notwendigkeit gehorchten — natürlich ganz unabhängig von den orientalischen Dichtern — auch unsere Josef-Dramatiker des 16. Jahrh.: der Zürcher Ruoff läßt, ganz ähnlich wie die Syrer, Potifar am Huldigungsakte teilnehmen und dabei seine Reue darüber aussprechen, daß er die Tugend Josefs nicht vorher erkannt und sich vom Hasse seiner Frau zu einer Ungerechtigkeit habe verleiten lassen. — Der Berner Rütte aber läßt Potifar seine Frau wegen Ehebruches und Verleumdung vor Gericht schleppen und in's Gefängnis werfen.

Dann schickt er Boten aus, die rufen so
An jeder Ecke: «Ruhm dem Pharao!
Mann, Weib und Kind, ob nieder oder groß,
Fortan sei jeder allen Kummers los.
Sorglosen Herzens, sicher und geborgen,
Mag jeder friedlich sein Geschäft besorgen.
Denn nicht durch Grausamkeit die Welt betrüben,
Nein — Recht und Milde will der König üben.
Darum, wer je von Unrecht ward betroffen,
Er komm' und klag' es mir — mein Tor steht offen.»
. . . . . . . .
Die Herzen aller dankend ihn erhoben,
Nicht wurden müd' die Zungen, ihn zu loben.

(Vgl. die weitläufigen Lobeserhebungen des Volkes über Josefs Walten bei Balai 144 ff. - 149 f. rühmt Jaqob seinen Söhnen die Güte des «Mannes in Aegypten»).

25. J o s e f s V e r l a n g e n n a c h d e m V a t e r u n d d e n B r ü d e r n. Nach der Haggada (ber. rabba) hat J. während der zweiundzwanzig Jahre, da er Vater und Brüder nicht sah, keinen Wein genossen. Auch verordnete er, es dürfe niemand in der Aegypterstadt einziehen, ohne am Tor seinen Namen und den seines Vaters und Großvaters niederzuschreiben (wobei Manasse die Meldungen entgegen nahm) — in der bestimmten Erwartung, eines Tages unter den ankommenden, Brot heischenden Fremden auch seine Brüder zu finden.

Bei Balai (146/7) hält J. gleich nach seiner Standeserhöhung folgenden Monolog:

«Herr, laß' mich Jaqob wiederseh'n, daß der Kummer von ihm weiche, der ihn um mich so viele Jahre schon umfängt. Und wenn mir nur einer die Brüder zuführte, die mich haßten und verschacherten; gerne würde ich ihnen das hundertfache von dem Preise, den sie für mich nahmen, nochmals geben, und mit Güte sie, ob auch dessen unwert, überschütten; wenn sie mich nur sähen, so würde ich bei ihrem Anblick alles vergessen. Nun wäre mein Glück voll, nur eines fehlt mir noch: den Vater möchte ich sehen und hören, wie es Benjamin geht. Herr, laß' mich den Vater sehen, daß ich ihm erzähle alles, was ich erlebt, laß' mich Benjamin umarmen, den von Kindheit an Verwaisten, auf daß er sich mit mir meiner Erhöhung freue und nicht im Gram hinfahre zu seiner Mutter Rahel. Mein Vater möge mich noch am Leben sehen und Gott dafür preisen; nicht möge er abscheiden aus dem Leben im Glauben, ich sei gestorben und verdorben. Hat er mich nur zwei Tage in meinem Stand gesehen, so wird er ohne Sorgen von hinnen gehen. Ich weiß wohl, daß in dem Maß als er mich liebte, er sich jetzt meinetwegen härmt. ... Gott möge nicht sein Gebet verschmähen und nicht das meinige; in meinem Anblick wird er seinen, in seinem meinen Schmerz begraben, und wenn er mich wiedersieht und ich ihn in den Armen halte, wird unter uns viel Rühmens sein.»

Und einer der rührendsten Züge in dem an Sentimentalitäten so reichen Gedicht ist, wie er nach den mit Benjamin zurückerwarteten Brüdern ausschaut (B. 193):



J. pflegte auf dem Weg Ausschau zu halten, mit den Augen spähend. Wann endlich darf ich sie wiedersehen und Bruder Benjamin, den Frühverwaisten, den das Geschick der Mutter beraubte und des Bruders? Er befragte die Kommenden, ob sie sie gesehen, und beauftragte die Gehenden, falls sie sie sehen würden (es zu melden). So harrte er ihrer auch wieder am Tag der Ankunft, den Weg entlang spähend; da tauchte wirklich die Schar der Brüder auf. Schon von ferne erkannte er seiner Mutter Sohn und von Freude überwallte sein Herz bei diesem Anblick.

Die Übereinstimmung des Syrers mit der Haggada - nur im Grundmotiv, nicht in der Ausführung - wird hier eine rein zufällige sein. Diese Herzensergüsse sind ja ganz in des Dichters Geist, und antworten auf eine Frage, die sich jedem nachdenksamern Kinde schon aufdrängt: hat denn J. in Ägypten gar kein Heimweh gehabt und nie an die Seinen gedacht?

26. Jaqob nimmt die Bürgschaft R u b e n s nicht an — Ergänzung der offenbar unvollständigen Notiz Gen 42,37 (E): die Antwort wird nachgeholt, die Jaqob auf R's Anerbieten gegeben haben muß: Narsai p.580.

B. 185:

Ruben, dir anvertraue ich Benjamin nicht, denn wenn du deiner eigenen Leibessprossen nicht schonen willst, so kannst du auch den Bruder nicht lieben. Ich bin betroffen über deine Rede und peinlich hat sie mich berührt; wenn ich Benjamin verliere, so soll ich erst noch die töten, die mir verblieben sind?! Wenn ihr fort seid, so muß ich eurer Kinder mich getrösten; sind sie und ihr nicht mehr, woran soll ich dann noch Freude haben?

Andeutungsweise auch im Midrasch.

27. J o s e f b e d i e n t s i c h d e s B e c h e r s, u m N a m e n u n d A l t e r d e r B r ü d e r z u «e r f o r s c h e n», herausgesponnen aus Gen. 44,5,15, wo der Hausmeier angewiesen wird, den angeblich gestohlenen Becher als besonders wertvoll zu bezeichnen, da der Herr auch daraus weissage. — Narsai p.585 nach Efrämhomilie und Ps.-Bas.

Schon im Midrasch (Ber. rabba 92,5) «nimmt J. den Becher, tut, wie wenn er sich damit beriete und spricht: Juda, du König sitze obenan, Ruben ihm zur Seite...

Diese Becherweissagung können sich die Syrer und Perser — sofern sie überhaupt etwas klares dabei dachten — nicht nach Art der babylonischen und griechischen Kylikomanteia gedacht haben, wobei Oel und Wasser in einem Kelch zusammengegossen und die entstehenden Figuren beobachtet wurden. Denn Josef schlägt mit dem Finger oder einem Stäbchen auf den jedenfalls leer vorgestellten Kelch und hört aus

dem Klang das Gewünschte heraus. Ebensowenig kann an den berühmten Becher Dschemschid's gedacht sein, in welchem sich die Welt spiegelte, sodaß die Weissagung, d. h. die Erkennung zeitlich und räumlich entfernter Dinge, hier auf optischem Wege erfolgte. Befriedigende Auskunft über diese Bechermantik habe ich noch nirgends finden können.

28. Josef will beim Mahl an Benjamin Bruderstelle vertreten. — Narsai 589 nach Ps.-Bas.

Im Midrasch, Ber. rabba 92,5: Ich und Benjamin haben keine Mutter, darum komme er und lege sein Haupt zu meinem Haupte.

Firdusi S. 214 f nach den Qorankomm.:

Teilnehmend frug ihn Josef: «Freund, warum
Stehst du so einsam und so stumm?»
Der aber seufzte: «Sitzen doch beisammen,
Nur solche, die von einer Mutter stammen.
Ich aber König, habe, ich allein
Mit keinem hier das selbe Mütterlein.
Wenn freilich Josef noch auf Erden weilte,
Der einer Mutter Liebe mit mir teilte,
Nicht so verlassen stünd' ich und so bange,
Die Brust zerfleischt vom Biß der Trennungsschlange.»
«Ei wenn dem so,» fiel Josef lächelnd ein,
«Ei wenn dem so, dann bist du nicht allein;
Krank ich doch selber an dem gleichen Leide
Und sind wir mutterlos doch alle beide.
So laß' uns denn, die Einsamen, Allein'gen,
Am selben Tisch, wie jene, uns vereinigen
Komm, teurer Verwaister, eile
Die Sorgenkost des Mitverwaisten teile.»

Gemäß dem Qoran (Sur. 12, 69 als sie bei Josef eintraten nahm er seinen Bruder beiseite und sagte: »Ich bin dein Bruder) erzählt dann Firdusi, wie Josef sich, allein im traulichen Gemach, Benjamin zu erkennen gibt. Durch diese Variante vermeidet die muslimische Ueberlieferung glücklich einen Anstoß, den schon mancher feiner empfindende Leser an der biblischen Erzählung genommen haben wird, daß Josef gerade seinen liebsten Bruder, den allein unschuldigen, einer so peinlichen Situation aussetzt, wie sie der Becherfund wenigstens für einige Stunden mit sich bringen mußte. Dies Bedenken schwindet, wenn Benjamin vorher in den Plan eingeweiht und dadurch, daß sich Josef zuerst nur ihm zu erkennen gab, zum voraus entschädigt war.



29. Auf Benjamins Bitte weissagt Josef das Schicksal des verlorenen Bruders aus dem Becher. Narsai p. 587 nach Ps.-Bas.

Bal. 253/4:

Gespannten Ohres hörte da auch Benjamin, was der Aegypter über J. und ihn selbst erkundete. Er entschloß sich, an ihn mit der Bitte heranzutreten, er möchte durch den Becher in Erfahrung bringen, ob sein Bruder noch lebe oder nicht. Er warf sich vor ihm zitternd nieder: «Herr, sieh ob der Becher, der dir alles sagt, dir auch eröffnen kann, ob J. noch am Leben sei. Ist er tot, so ist's für mich kein Tod mehr, wenn ich sterbe, da mein Bruder mich erwartet. Hör' ich, daß er wohlbehalten sei, dann werde ich alle Not vergessen und deine Schläge werden mich nicht mehr verletzen, da ich durch Freude heil geworden. Dann ist ja doch nicht der ganze Rahelstamm verloren, sondern wenigstens ein Sproß bleibt, der einen Stamm hinterlassen kann.» J. erwiderte Benjamin mit Wehmuth: «Dieb, um deines Bruders willen übe ich Geduld und erhöre dich: Ja, J. lebt noch, und zwar nicht in einem fernen Land, und wie mir der Becher verrät, geht es ihm gut. Lang ist es her, daß er von dir getrennt wurde, könnte dein Auge ihn noch erkennen, wenn es ihn zu sehen bekäme?»

Bei Firdusi spielt sich die Szene wesentlich anders ab. Bei ihrem dritten Erscheinen vor Josef heißt er sie wahrheitsgemäß Bericht erstatten, wie sich der Fall mit Josef zugetragen. Simeon tischt wieder die Fabel von dem beim Spiel durch einen Wolf Zerrissenen auf (nach dem Qoran):

«Je mehr — sprach Josef wieder — ich's erwäge,
So stärker wird der Zweifel, den ich hege.
Doch wisset, ein Pokal von selt'ner Art
Ist mein, ein Glas das alles offenbart,
Ein Glas, das Antwort gibt mit Zaubersdmelle,
Wie dunkel auch die Frage, die man stelle.»
Er sprach's und winkt. Da wird ein Glas gebracht
Gefaßt in funkelnde Juwelenpracht.
Das nimmt er, nimmt dann in die andere Hand
Ein Stäbchen und dem Glase zugewandt
«O Glas — so murmelt er — du wunderbares,
Gib Antwort meiner Frage, doch nur wahres verkünde»
So spricht der Feine, streckt dann aus die Hand
Und mit dem Stäbchen klopft er an den Rand
Des Bechers, daß es weithin schallt ........
Dann — scheinbar überrascht — «Seltsame Kunde
Entnehm' ich dem kristall'nen Munde
Und sehr verschieden lautet, was er spricht,
Auch minder gut als Simeons Bericht ........

30. Der Hausmeier sträubt sich zum Scheine, Benjamin's Sack zu durchsuchen: Narsai p. 597, nach Efräms Komm.

Balai p. 221:

Als er zum letzten kam, stand er betroffen still. «Nun ist's aus mit mir; ich bin zu Ende mit den Säcken - und auch mit meinem Leben; denn bringe ich den Becher nicht wieder, so bin ich des Todes. Wenn ich ihn auch hier in diesem (letzten) Sack nicht finde, dann geh' ich lieber mit euch durch,

als meinem Herrn wieder unter die Augen zu treten.› Es beeilten sich nun alle mit Freuden, den Sack Benjamins zu öffnen. ‹Das ist eine wichtige Sache für uns, daß wir aus der Verleumdung gerechtfertigt hervorgehen.› Er legte Hand an, stieß auf den Becher und seine Miene wandelte sich. Er zog ihn heraus, zeigte ihn erhebend, und Schrecken fuhr in die Hebräer.

31. Die Brüder schelten Benjamin als Dieb und Sohn einer Diebin und schimpfen auch auf Josef, was letzterm vom Hausmeier hinterbracht wird. — Dieser bei Rabbinen, syrischen und muslimischen Autoren sich findende Zug ist wieder ein Beispiel dafür, wie die legendendichtende und weiterdichtende Phantasie zunächst nur dem einzelnen Motiv Aufmerksamkeit schenkt und den Zusammenhang oft darüber vernachläßigt: Je ärger es die Brüder treiben mit Injurien gegen J. und die Seinen, desto schwächer motiviert erscheint die gleich darauffolgende Versöhnungsszene nach all den Prüfungen, denen er sie unterzogen hat, um ihre Gesinnung zu erforschen.

Balai p. 227 ff., nach der Efrämhomilie:

... Sie ließen nun die Tiere umkehren und gingen mit dem Hofmeister zurück. Frohgemut waren sie ausgezogen, trübselig war ihr Rückweg. ‹Warum hast du Benjamin uns diese Schmach angetan vor dem Mann? Warum hast du uns bei den Aegyptern so in Verruf gebracht? Wie konntest du das so im geheimen tun, ohne auch nur einem von uns etwas zu sagen, was dachtest du nur dabei, als du den Becher in den Sack stecktest? Besser wär's für uns gewesen, der Vater hätte nicht auf uns gehört. Um uns durch dich zu rechtfertigen, haben wir dich hergebracht, nun hat uns dein Kommen erst recht in's Unrecht gesetzt. Der Becher war in deinem Sack und wir standen als die Unschuldigen dabei. So haben wir zum Diebstahl noch den Schein der Hehlerei gefügt. Die Zilpasöhne haben ihre Ehre gewahrt, und du fliehst den Anstand; die Söhne der Bilha haben sich redlich gehalten, der Rahelssohn aber stahl den Becher! Wie sollen wir nun vor den Mann treten, bei dem du uns in Schande gebracht; wie sollen wir dich Bruder nennen, da der Becher dich als Dieb verklagt? Wir wundern uns über deinen Vater, daß er die Söhne der Rahel so bevorzugt; was hat er wohl für schöne Tugenden entdeckt an der Gebärerin von Dieben? Wer weiß wie viel Aerger uns dein Bruder Josef bereitete und wie der Vater uns immerfort quält seinetwegen? Bei der Herde hat e r uns Plage bereitet und jetzt in Aegypten d u; zwischen dir, deiner Mutter und deinem Bruder sind wir in Sorgen groß geworden. Wenn man dem Vater jetzt nur den Becher zeigen könnte, der aus deinem Sack hervorkam! Nun müssen wir deinetwegen alle zurück, um Sklaven zu werden. Wie glücklich wäre Jakob zu preisen, hätte er sich der Rahel nie genaht; denn auch sie ärgerte den Vater soviel sie konnte durch ihre Diebereien; hat sie doch ihrem Vater, dem Aramäer, die Götzenbilder gestohlen. Nun hast du ihr Gewerbe ergriffen; sie hat es ihrem Sohn vererbt.›

So bekam Benjamin viel Stimmen des Vorwurfs und des Zanks zu hören, doch der Becher hatte ihm die Lippen geschlossen, denn er konnte sich nicht entschuldigen. Er dachte bei sich, schweigen sei in diesem Falle das beste. ‹Der bei mir gefundene Becher macht es unmöglich, mir zu glauben; sage ich auch die Wahrheit, wer wird mir glauben? Mein Bruder Josef ist ja nicht unter ihnen und auch der Vater ist nicht in der Nähe.› —



‹Wehe dir, der du uns so viel Aergernis und Kummer zuziehst hier in Aegypten. So steh' nun Rede über deinen Fehltritt, daß wir wenigstens sehen, was du wolltest. Sage uns, wann hast du dich an den Becher gemacht? Wohin hatten wir uns entfernt, als du ausstandest, deine Absicht auszuführen? Vielleicht hielt der Schlummer unsere Augen, während dich der Becher wach hielt, den du stehlen wolltest. Du hast die Gebote deines Vaters schön gehalten! Unser ganzes Geschlecht hast du jetzt an den Pranger gestellt bei den Aegyptern, hast unsere Familie aus den Reihen der Ehrbaren gestrichen und den Dieben beigesellt. Gott verhüte, daß du jemals wieder mit uns auf Reisen gehest, nachdem du uns diesen Sturm heraufbeschworen, Leute von ehrbarem Lebenswandel in solchen Skandal verwickelt hast. Selbst wenn wir für dich anhielten, so würdest du nicht von hier entkommen; das ist nun die Folge deiner Tat, daß du und wir alle sterben müssen. Wohlweislich hat Gott zuvor deinen Bruder weggeschafft, denn noch schlimmeres Unheil hätte er wohl über uns gebracht als dies; von vielen Plakereien hat uns Josefs früher Tod verschont; — aber nicht völlig, denn an seinem Bruder müssen wir's nun büßen.› — Juda warf ein: ‹So dürft ihr nicht von Josef reden und seine Geschichte hier hereinziehen. Es geziemt sich nicht, hier in Aegypten dessen Unrecht gegen euch zu erwähnen: Gott würde euch darob zürnen und euch noch mehr bedrängen.› — (Benjamin:) ‹Ich möchte sterben vor Weh, daß mir eine Sünde aufgebürdet wird, die ich nicht begangen habe. Weil der Becher bei mir gefunden ward, kann ich dem Vorwurf nicht entrinnen; ob ich will oder nicht, so bleibt die Schuld an mir hängen.› ...

(Benjamin beweist nun mit akkurater Logik, daß wenn er ein Dieb sei, sie es auch sein müßten, da ja das Geld in ihren Säcken sich fand, wie in seinem der Becher — ohne aber damit auf die Brüder Eindruck zu machen.)

... ‹Wie ertappten Dieben geziemt, hättest du reden sollen. Du bist nicht bei der Art freier Leute verharrt und jetzt errötest du nicht einmal, wie sonst Diebe tun. Deine Verteidigung wird man gar nicht anhören, da ja dein Diebstahl am Tage liegt, der Becher zeugt laut dafür, daß es nur Lügen und Ausflüchte sind.› Da ergriff Benjamin das Wort, um sein Herz zu entlasten: ‹Wie soll ich zu euch reden, der ich des Bruders beraubt bin? Gewiß würde meine Verteidigung gehört, wenn meine Lieben noch da wären und auch ihr würdet auf mich hören, wenn ihr aufrichtig gesinnt wäret. Man weiß ja längst, daß der Rahelssohn euch verhaßt ist; was soll ich da viel Worte verschwenden an Leute, die ohne Grund mich hassen. Wir werden ja nun vor den Mann treten, der unser Richter ist, besser ist es für mich, ich werde sein Sklave und damit von euch frei, es ist ja doch umsonst mich rechtfertigen zu wollen, der Becher macht alle Entschuldigungen unnütz. Wäret ihr gut gesinnt, so hättet ihr ja solches nie von mir geglaubt. Um meinet und meines ‹Diebstahls› willen werdet i h r nicht Sklaven werden; es genügt, daß i c h die Knechtschaft sehe. Dem Vater mache ich wohl jetzt Sorge, doch nicht für lange, bald wird er getröstet werden; entkäme ich jedoch aus Aegypten, so müßte ich sterben von eurer Hand. Es ist besser für mich, wenn ich Sklave werde und von euch wegkomme und euch von dem Dieb befreie, der euch doch nur Schande bringt. In meinem Bruder Josef habt ihr mich verhöhnt und in meiner Mutter mich geschmäht, wehe mir, daß diese vielen Kränkungen über mich ergehen und meine Helfer fern sind. So lange ist es schon, daß unser Bruder uns entrissen ward und noch immer haßt ihr ihn; der gute Gott möge mich nicht weiter anhören lassen, wie er beschimpft wird! Ist J. tot, so wird er noch im Grabe sich aufregen, denn wie könnte er Ruhe finden, da ihr ihn (mich?) als Dieb verdächtigt? Ist er aber am Leben, den ihr beleidigt habt, so gesteht nur euer Unrecht und er wird vergeben nach seiner Gerechtigkeit das Böse, das euer Mund geredet. Seit langem liegen die Gebeine meiner Mutter Rahel im Grabe, was hatte es für Sinn, hier die Geschichte von Toten hereinzuziehen? Hiemit schwöre ich euch — falls überhaupt noch etwas Eindruck machen kann auf euch — des fernen Vaters gedenkend und den Vermißten anru-

fend und bei dem, der mich vom Vater trennte, mich von meiner Mutter Seite riß, ich weiß nicht, wer treuloser Weise den Becher in meinen Sack getan! Bei der Stunde die mich schied von meinem lieben Bruder[1]): Ich weiß nichts von dem, was aus meinem Sack hervorging! Die mich liebten, haben mich verlassen, nun bekomme ich zu spüren, daß ich allein dastehe. In diesem doppelten Unglück beschließe und schwöre ich euch: ich gehe in die Knechtschaft wegen des Diebsverdachtes, in den ich geraten.»[2]) — Sie gaben Benjamin zur Antwort: «Sieh zu wie du dich vor dem ‚Manne' reinwaschest, uns kannst du nichts weismachen. Deinen Bruder Josef zitierst du, der uns soviel er nur konnte, zu schaffen machte. Wäre er mit uns gewesen, so hätten wir wohl auch noch einen Becher mitgenommen.»

Der Hofmeister ging nun zu Josef und berichtete die gefallenen Worte und wie klug Benjamin sei, der so verständig geantwortet habe. Juda allein scheine den Jüngsten zu lieben. Schmähworte, gegen Tote und Lebendige, seien wegen des Bechers gefallen. Josef wollte nämlich prüfen, ob sie Benjamin auch im Stich lassen würden, wie ihn «auf dem Felde» nachdem sie den Schacherlohn empfangen. Er wünschte heute zu erfahren, ob ihr Haß gealtert (geschwunden?) wäre, ob das Böse abgestorben sei und sie sich in Buße erneuert hätten.

Josefs Brüder, noch draußen stehend, baten den Hofmeister: «Tu uns die Liebe (lege ein gutes Wort für uns ein) und laß das Urteil über uns nicht zu hart ausfallen. Halt uns auf dem laufenden über seine Stimmung und sage, wie wir ihn begütigen können. Was er will, das tun wir, damit unser Schmerz sich lege.» — Benjamin stand bitterlich weinend da, als er den Aufruhr sah, der gegen ihn tobte von allen Seiten. «Wie traurig ist es für mich, gerade jetzt meinen Bruder vermissen zu müssen, denn in der Not besonders verlangt man nach (bedarf man) Liebe von Bruder zu Bruder. Aber wenn der Bruder nicht nahe, so ist dafür Gott nicht fern, mit oder ohne Bruder kann er mir helfen. Er allein vermag den Mund zu schließen denen, die mich als Dieb ausschreien. Er erbarme sich meiner nicht wenn ich gestohlen habe, aber er verlasse mich nicht, wenn ich verleumdet bin.» Als die Brüder ihn so sich beklagen hörten, wurden sie erst recht böse über ihn und brachten die Rede wieder auf Josef den «Gerechten», ihn also höhnend: «Dein Bruder hat einst Träume gehabt, die ihn zum König machten, nun soll er kommen, dein Bruder «König» und dich aus der aegypt. Klemme befreien. Sehr grausam muß der sein, Benjamin, den du ohne Ermüden anrufst, daß er komme und sehe den Becher, der aus deinem Sack kam.

Narsai, p. 592, hat nicht die Vorwürfe auf dem Wege, sondern nur bei der Gerichtsszene, diese weiter ausgeführt nach Bas.

Midrasch Ber. rabba 92,8: «Siehe, ein Dieb, Sohn einer Diebin» (Zusatz im Midr. Tanchuma: «Du hast uns beschämt,

---

[1]) Die etwas eigentümliche Formulierung des Schwures erklärt sich daraus, daß hier ein Zitat aus der jüd. Haggada vorliegt. Schapiro, pag. 80.

[2]) Da sonst in Balai's Gedicht ein geordneter folgerichtiger Gedankengang vorherrscht — fürwahr keine Selbstverständlichkeit bei einem orientalischen Schriftsteller — fallen einzelne Reden und so auch die vorstehende von Benjamin umsomehr durch eine gewisse Sprunghaftigkeit auf. Es sind aber durchweg Stellen, wo die Abweichung von der Regel durch die aufgeregte Stimmung des Sprechenden begründet und ohne Zweifel fein berechnet ist. Ueberhaupt ist dies letzte Spezimen, das wir aus Balai bringen, für diesen Dichter, seine Licht- und Schattenseiten, sehr charakteristisch.



bist du doch der Sohn deiner Mutter, die deinen Vater ebenso beschämte, denn Rahel stahl die Teraphim»).

Sur. 12, 77. Sie sprachen: «Stiehlt er, so hat schon ein Bruder von ihm ehedem gestohlen.»

Schon Geiger (S. 148) nahm an, daß hier ein Hör- oder Gedächtnisfehler Mohammeds vorliege und daß es statt «ein Bruder» heißen sollte «seine Mutter». Die qoranische Stelle zwang dann aber die Kommentatoren und Legendisten, Josef ebenfalls Diebstähle anzudichten.

Firdusi, 221 ff.:

. . . Lang, wie gelähmt,
So standen sie. Dann aber, tief beschämt.
«Unseliger», schrien sie dem Jüngsten zu,
«Von Gott Verlassener, was tatest du?
Geschändet hast du uns für alle Zeit.»

. . . . . . .

Tiefernst vernimmt der Hehre den Bericht,
Dann, scheinbar zürnend, spricht er so: «Was ficht
Euch an, ihr Toren, daß ihr frevles Mutes
Mit Bösem heimbezahlt genoss'nes Gutes.
Prophetensöhne wär't ihr? — Nimmermehr!
Vom ersten besten Wichte stammt ihr her.»

. . . . . . .

So sprach er vorwurfsvoll noch lange fort,
Dann aber nahmen jene zehn das Wort:
«Nicht schuldlos unser ganzes Haus verdächt'ge
Und bürd' ihm auf die Tat, die niederträcht'ge. . . .
Hier steht er, Benjamin, zu diesem sprich,
Denn er, nur er, vermaß des Frevels sich. . . .
Auch ist des Burschen diebische Natur —
Erwäg's, erhab'ner Fürst, begreiflich nur,
Geriet er doch nur jenem andern nach,
Dem Josef, der ja gleiche Tat verbrach, . . .
Als Knabe schon dem Schatz der Tante
Ein steinbesetztes Wehrgehäng entwandte. . . .»

32. Die Kaufleute treten nochmals mit dem Kaufbrief auf, um die Schuld der Brüder zu bezeugen — Wiederaufnahme eines fallen gelassenen Fadens; zugleich wohl mit dem unbewußten Nebenzweck, in die künstlich-tragische Situation etwas Humor zu bringen.

Narsai 597/600, nach Ps.-Bas.

Bei Firdusi erscheinen nicht die Händler mit dem Kaufbrief, sondern Josef, der ihn einst vorsorglich von jenen ausgebeten hat, zieht ihn selbst hervor, um die Brüder ihrer Schuld zu überführen:

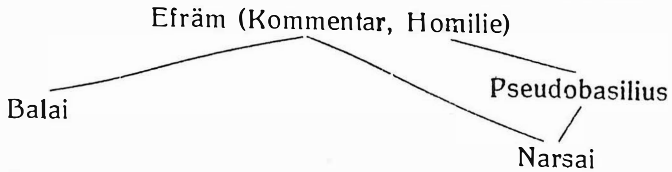
Da zuckte Josefs rechte Hand und fuhr
Zur Brust, wo unterm Kleid, an gold'ner Schnur,
Der alte Kaufbrief hing, entrollte ihn,
Warf ihn den Lügnern vor die Füße hin
Und schrie: «Erkennt ihr diese Züge nicht
Und steigt euch nicht die Scham ins Angesicht?
Entsetzt euch nicht die Folge eurer Taten,
Die ihr des eig'nen Bruders Blut verraten?!»

33. Bei den Syrern führen Jaqob[1]) und Josef, sowie auch die frühern Patriarchen, häufig die Ehrenprädikate *zadiqa* und *kena*, welche hier wohl am besten mit «Frommer, Gottesmann» wiederzugeben sind. Ob ein Epitheton gesetzt wird und welches, scheint sich nur nach der Versfüllung zu richten; doch wiegt für Josef - zumal bei Narses - entschieden *kena* vor, während Rabbinen und Muslime (bei welch' letztern die meisten Vorläufer des Propheten ihre besondern Beinamen haben) ihn immer *ẞaddiq* nennen (Schapiro, S. 36).

## III. Ergebnisse.

Überblicken wir nun diese lange Liste von Parallelen, so ergibt sich uns als Antwort auf die Seite 56 gestellten Fragen nach dem Verhältnis der syrischen Josef-Dichtungen unter sich und zu den andern morgenländischen Versionen folgendes:

1) Die inner-syrischen Beziehungen lassen sich, soweit sie mit einiger Sicherheit feststellbar sind, so veranschaulichen:




Beizufügen ist jedoch, daß Balai, Basilius und Narsai (Jaqob v. Sarug fällt hier außer Betracht, da er nur auf der Bibel fußt) das Efräm'sche Erzählungsgut bloß mit Auswahl übernommen haben, der eine diesen Zug, der andre jenen, nur weniges findet sich bei allen. Auch kehren manche Motive (z. B. die Klage

[1]) Beiläufig sei noch erwähnt, daß in Übereinstimmung mit dem Midrasch (Schapiro 79) auch im Efräm-Kom. und bei Balai, p. 268, Jaqob deshalb Bedenken hat, nach Ägypten zu ziehen (Gen 46, 3), weil er für die Hebräer Ansteckung durch die dortige Vielgötterei und Zauberei fürchtet.



an Rahels Grab, die Reue des Ehepaares Potifar nach Josefs Erhöhung) bei den Spätern in anderer, meist erweiterter Fassung wieder. Und endlich bringt jeder Dichter zu dem überlieferten noch sein Sondergut an selbsterfundenen Detailzügen hinzu, in besonderer Fülle bekanntlich Balai. Dieser steht der Tradition freier gegenüber und hat selbständiger gearbeitet als Narsai, dem dafür in der Motivgeschichte größere Bedeutung zukommt. Anzeichen dafür, daß letzterer das Werk des erstern gekannt und benützt habe, konnte ich nicht entdecken; er scheint nur von Ps.-Bas. und direkt und indirekt von Efräm abhängig zu sein.

2) Weitaus die Mehrzahl der durch Efräm eingeführten außerbiblischen Züge (Nummern 1, 3, 4, 8-10, 13, 16, 18-9, 21-2, 26-28, 31, 33) haben die Syrer mit dem Midrasch gemein, aus dem sie wohl durchweg herzuleiten sind; dies trifft vielleicht auch zu auf die im Qoran wiederkehrenden No. 2 und 14, obwohl ihre haggadische Quelle noch unbekannt ist.

Daß die syrischen Dichter-Theologen so viel Haggadisches aufgenommen haben, viel mehr als die griech.-lat. Kirchenväter, wird uns nicht verwundern, wenn wir bedenken, welch große Rolle das (wohl zumeist proselytische) Judentum vor und noch neben dem Christentum in Syrien spielte; schon die Sprachverwandtschaft mußte ja, trotz der gegenseitigen Feindschaft, die christlichen Aramäer dem Einfluß der jüdischen Stammesgenossen zugänglich machen; literarische Belege hiefür haben wir in der syr. Übersetzung des a. Test., die wenigstens teilweise auf den Targumen beruht,[1]) und in den vielen syrisch erhaltenen Pseudepigraphen. — Wie aber haben wir uns das Eindringen haggadischer Elemente in christl. Schriftsteller zu denken? Doch wohl nicht so, als ob sie unmittelbar aus jüdischen Quellen geschöpft hätten; vielmehr werden jene Stoffe durch ehemalige Juden in der christlich-syrischen Bibelauslegung heimisch geworden sein, lange bevor sie in die exegetischen Werke Efräms Eingang fanden. Einzig von den Testamenten der zwölf Patriarchen möchte ich vermuten, daß sie dem einen oder andern unserer Dichter bekannt gewesen seien, da sie, besonders

[1]) Z. B. wird der äg. Name Josefs (Gen. 41,45) bei Onkelos wie in der Peschitta (und bei Narses) gedeutet als: der, dem das Verborgene offenbar (in der Vulgata: salvator mundi). — Die Ismaeliter heißen beiderorts Araber.

Balai, mit diesen Moraltraktaten in manchen Einzelheiten und in der ganzen geistigen Haltung merkwürdige Übereinstimmungen zeigen (u. a. in der Betonung der Verwerflichkeit des Neides und im Wertlegen auf humane Gesinnung). Dagegen ist es höchst unwahrscheinlich, daß ihnen Bereschit rabba, der älteste in Kommentarform verfaßte Midrasch zur Genesis, vorgelegen habe, obwohl er zu ihrer Zeit schon bestand. Das in diesem Sammelwerk enthaltene haggadische Material findet sich denn auch bei den syrischen Autoren nur zum kleinsten Teile wieder.

Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, daß syrische Dichter (*malfane*, doctores) mehr Haggada gekannt haben können, als sie in ihren Schriften verwerteten; einige Andeutungen bei Ps.-Basilius (s. Anm.) scheinen dafür zu sprechen. Ist es der Fall, so muß man anerkennen, daß sie mit gutem Takt das wenige Brauchbare ausgewählt haben. Wir werden es ihnen nur danken, daß sie z. B. der chronologischen Alleswisserei des Jubiläenbuches keine Beachtung schenken[1]) und nicht erwähnenswert finden, daß Jaqob seine Söhne ermahnte, sie sollten ja durch verschiedene Tore in die ägyptische Residenz einziehen um nicht den bösen Blick auf ihre stattliche Schar zu lenken, oder daß Josef mit Juda handgreiflich aneinandergeriet[2]), weil er Benjamin bei sich behalten wollte. Auch dafür ist der Geschmack unserer Dichter zu loben, daß sie — entgegen ihrer Tendenz, die Patriarchen möglichst hochzustellen — nicht wie Rabbinen und Muslime die Wirkung der Peripetie abschwächen, indem sie Jaqob ein übernatürliches Wissen davon zuschreiben, daß Josef lebe (vgl. S. 67). Nur eine kleine Episode aus Bereschit rabba wird man bei den Syrern mit Bedauern vermissen: die Aegypterin hatte das Götzenbild in ihrem Schlafgemach verhüllt; Josef, wie er dies sah, sprach zu ihr: «Mit Recht scheust du dich vor deinem Gotte, aber wie sollte ich mich nicht noch viel mehr scheuen vor dem, dessen Augen überall sind?» Diesen Zug hätten sich unsere, stets auf das

---

[1]) Nur Ps.-Bas. (wie auch Afraat) hat eine Vorliebe für bestimmte Zahlen (z. B. weiß er, daß die Brüder 40 Tage auf dem Felde abwesend waren und daß J. um 300 Silberlinge an Potifar verkauft wurde).

[2]) Vorbereitet bei Ps.-Bas; wo J. dem Hausmeier seine Brüder als kriegerische Männer schildert, besonders Juda, dessen Brusthaare im Zorn sich aufzurichten pflegten.



sittlich-religiös Wertvolle bedachten Dichter kaum entgehen lassen, wenn er ihnen bekannt geworden wäre.

Die genannten haggadischen Bestandteile finden sich fast alle (nur die unwichtigen No. 3 und 16 ausgenommen) auch im Qoran, oder doch seinen Kommentaren, und darnach im persischen (und muslimisch-spanischen) Epos. Mohammed verdankt seine Kenntnisse in haggadisch durchsetzter biblischer Geschichte ohne Zweifel mündlicher Belehrung von Juden[1]); erst für Qoranausleger, Historiker und Dichter kommen auch schriftliche (syrisch-christliche?) Quellen in Frage.[2])

3) Besondere Beachtung fordern endlich noch die außerbiblischen Züge, welche erstmals bei den Syrern vorkommen, und bei spätern Bearbeitern der Josefiegende, Byzantinern und Persern, ihre Parallele haben, ohne daß man eine gemeinsame Quelle im Midrasch nachweisen könnte.

a) In den drei byzantinischen Hymnen auf Josef, die mit mehr oder weniger Gewißheit Romanos zugeschrieben werden, findet sich je eine Parallele: im I. die Klage Josefs an Rahels Grab[3]), im II. das Sichschmücken und schminken der Aegypterin, im III. der Zweifel Jaqobs betr. den blutigen Rock. Die beiden letzteren Uebereinstimmungen können auf Zufall beruhen, die erste nicht. Da Romanos von Geburt Syrer war, und die

---

[1]) Grünbaum glaubt zwar, der qoranischen Erzählung in einigen Punkten Originalität zutrauen zu dürfen, so in den Fabeleien über die Ehebrecherin (für die aber Schapiro inzwischen die ältere jüdische Quelle gefunden hat). Demgegenüber wird wohl Geiger (Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?) grundsätzlich Recht behalten, wenn er den ganzen Inhalt der Josef-Sure und der biblischen Legenden im Qoran überhaupt auf die freilich oft mißverstandenen Auskünfte zurückführt, die Moh. von Juden und Judenchristen erhalten hat. Denn 1) besaß er nicht einmal Erzählertalent genug, um Gehörtes geordnet wiederzugeben, geschweige denn die nötige epische Phantasie, um neues zu erfinden — und 2) mußte Moh. hierin sehr vorsichtig sein, da er ja die Fiktion aufrecht hielt, die im Qoran mitgeteilten biblischen Geschichten seien ihm selbst unmittelbar geoffenbart worden, und stets die Kontrolle der Juden hierüber fürchten mußte (vgl. die Anfangsworte der 12. Sure. Ob dies Verfahren des Propheten als systematischer frommer Betrug aufzufassen ist oder ob er wirklich nicht mehr wußte, woher er seine Bibelkenntnis hatte, bleibe hier unerörtert).

[2]) Auffallend ist die Vertrautheit musl. Gelehrter der Abbasidenzeit mit der wirkl. Bibel. Woher hatten sie diese, von den syrischen Christen? Wie setzten sie sich mit der so vielfach abweichenden qoran. Trad. auseinander? (Harmonisierungsversuche?) (Darüber wäre eine Untersuchung m. E. sehr wünschbar.)

[3]) In einem noch nicht edierten Codex von Patmos, vgl. Krumbacher, Miszellen zu Romanos, 1907, S. 90, Anm.

von ihm begründete byzantinische Kirchenpoesie viele ihrer Kunstmittel den Syrern verdankt, kann er sehr wohl auch einzelne Motive ihnen entlehnt haben.

b) Eine weit größere Zahl von Motiven, nämlich No. 2 (?), 6, 7, 11, 12, 15, 17, 20, 23, 24, 29, 31 finden sich bei Firdusi wieder.[1])

Zwar sind diese Berührungen meist nicht so handgreiflich wie die mit dem Midrasch, und einzeln genommen könnte man sie vielleicht alle, mit Ausnahme der Klage an Rahels Grab, aus zufälligem Zusammentreffen erklären. Sie sind aber so zahlreich und teilweise doch so frappant, gerade da, wo sie nur kleine Detailzüge betreffen, daß sich die Annahme aufdrängt, es müssen verborgene Fäden vom syrischen zum persischen Josef-Epos hinüberführen. An diesem Eindruck braucht es uns auch nicht irre zu machen, daß die gemeinsamen Motive bei Firdusi oft etwas abgewandelt, oder in anderm Zusammenhang erscheinen.[2]) Denn ein Dichter wie er wird nie eine Vorlage einfach kopieren; zudem war er als Muslim an die qoranische Tradition gebunden und mußte, was er von andrer Seite aufnahm, ihrem Rahmen einfügen; sonst wäre er vielleicht noch mehr den christlichen Vorbildern gefolgt.

Eine Einwirkung syrischer Dichtung auf die persische wird uns nicht unmöglich erscheinen, wenn wir bedenken, daß die nestorianische Kirche, der Narses angehörte, im östl. Iraq und den angrenzenden Teilen des iranischen Hochlandes einen ihrer Mittelpunkte besaß, und daß Firdusi in den Jahren, wo er sein zweites Epos «Jussuf und Zalicha» dichtete, sich eben in jenen Gegenden aufhielt. Hier konnte er also leicht mit syrischer Literatur bekannt werden oder wenigstens auf mündlichem Wege erfahren, wie der ihm aus dem Qoran vertraute Stoff von den christlichen Dichtern behandelt wurde.[3])

---

[1]) Ps.-Basilius hat dazu noch eine Andeutung, daß Jaqob an den «König von Aeg.» geschrieben habe; solche Briefe bei Firdusi, s. Grünbaum S. 14.

[2]) So war ihm die 3-malige Reise der Brüder (ohne Jaqob) gegeben, was eine teilweise andre Anordnung des Stoffes bedingte.

[3]) Die Anregung dazu, sein überlegenes Dichtertalent demselben zuzuwenden, brauchte er allerdings nicht von den Syrern zu empfangen, denn schon vor ihm hatten zwei Perser die Josef-Sure poetisch behandelt. — Dagegen verdankt er vielleicht dem Verkehr mit Nestorianern die Bibelkenntnis, welche in den ersten Kapiteln seines Epos zu Tage tritt, wo er die Laban-Lea-Rahel-Sage ziemlich getreu nach der Genesis erzählt; eine qoran. Vorlage hatte er hier nicht.



# INHALT.

ANHANG

# Das Josef-Gedicht von Mar Narsai

in zwei Memre

nach der Bedjan'schen Ausgabe übersetzt.



## Erster Memra.

Komm, Mose, du Haupt und Erstling der Propheten, erzähle uns von S. 522
Josef kraft deiner Sehergabe. Du weiser Mann der Schrift, komm, belehre
uns; keiner kann dies so gut wie du. Kraft Geistesoffenbarung hast du geredet über alle Kreatur: so künde uns nun auch Josefs Geschichte und was
es auf sich hat mit seinen Träumen.[1])

Einstmals hatte Josef im Schlafe Traumgesichte; es zeigte ihm der Herr
verborgene Geheimnisse und ihre Enthüllung. Er rief Jaqob: «Höre, Vater,
die Träume, die ich geschaut, und wenn sie wahr sind, so erkläre mir, wie
sie sich erfüllen werden. — Während ich mit den Brüdern auf einem Acker
erntete, sah ich meine Garbe aufrecht stehen und die meiner Brüder sich
vor ihr neigen. Darnach hatte ich noch einen zweiten Traum, da sah ich,
wie Sonne, Mond und elf Sterne sich vor mir neigten.» Jakob sprach:
«Schweig still davon, mein Kind, damit die Brüder nicht neidisch werden
und dich töten. Es wird des Allmächtigen Wille sein, dich zum Könige zu
machen, und daß ich, deine Mutter[2]) und die Brüder kommen und uns vor
dir neigen.» Darnach hörten die Brüder Josefs des Frommen doch davon, 23
verfielen in Neid und sannen darauf, ihn zu verderben. Als Jakob sah,
daß sie ihm aufsässig seien, sandte er sie weg, bei Sichem die Herden zu
weiden. Da die Söhne lang ausblieben und keiner von ihnen heimkehrte,
regte sich das Vaterherz beim greisen Jakob. Er rief Josef und sagte
freundlich zu ihm: «Geh', sieh' nach den Brüdern, die bei Sichem weiden;
ich gebe dir den Auftrag: Besuche deine Brüder und die Herde, dann komm
wieder und berichte mir, wie's um sie steht.»

Josef brach auf vom Tale Hebrons; der Vater gab ihm das Geleite mit den Worten: «Der Gott, dem ich alle meine Tage diene, gehe mit dir

[1]) Diese 3 Doppelverse in Umschrift S. 37. — Eine schwülstige Rekapitulation derselben, die nichts Neues sagt und vielleicht sekundär ist, habe ich weggelassen (s. Grabowski). Auch die 2. Str. d. Originals stört in unliebsamer Weise den Zusammenhang: «Göttl. Eingebung offenbarte dir, daß J. in Kanaan Traumgesichte hatte und mit 17 Jahren verkauft ward.»

[2]) Da Rahel damals nicht mehr lebte, fragten sich die Ausleger, wer unter dem Mond in Josefs zweitem Traum gemeint sei. Die Haggadisten beziehen ihn auf Bilha, Rahels Magd und Josefs Pflegemutter, die Muslime meist auf eine «Muhme», vielleicht Lea, die Syrer — gewiß im Sinne der Bibel — auf die wirkliche Mutter Rahel. Vgl. Efräms Genesiskommentar: «Sie spotteten über seine Träume, indem sie sagten: Wie konnte Rahel, die doch schon gestorben war, kommen und sich vor ihm neigen? Aber weil, wie es heißt, Mann und Weib ein Leib sind, so neigte sich eben in Jakob, der unter der Sonne zu verstehen ist, auch Rahel, der Mond, wenn sie es auch nicht in Wirklichkeit tun konnte (ed. Rom. I. 89).» Diese künstliche Erklärung ist aber ganz unnötig; der scheinbare Widerspruch hat seinen Grund einfach darin, daß die einzelnen Motive vorher da waren, als der ganze Zusammenhang der Genesissagen; für den, der zuerst Josefs Träume erzählte, lebte seine Mutter wirklich noch.

und führe dich recht bald zurück.» J. gelangte in die Gegend von Sichem,
aber fand die Brüder nicht. Ein Mann[1]) sah den Umherirrenden und fragte
ihn: «Sag' mir an, Jüngling, was ist der Grund, daß du hier in der Einöde
umherirrest.» J. antwortete: «Ich verließ das Vaterhaus, um Brüder und
Herden zu besuchen, doch sie sind nicht da. Zeige du mir, wo sie weiden,
so du es weißt, denn ich bin in Sorge um sie.» Da sprach der Mann: «Ich
24 habe sie gestern sagen hören: ‚Laßt uns nach Dothan gehen.' Siehe dort
lagern sie.» J. schickte sich nun an, den Weg weiter zu gehen und schritt
dahin, bis er endlich Brüder und Herden zu Gesicht bekam. Als die Brü-
der ihn von weitem kommen sahen, fuhren sie auf und begannen auf An-
schläge zu sinnen, wie er umzubringen wäre. Ehe er zum Kreis der Brüder
herantrat, fingen sie zu munkeln an: «Seht, da kommt der Träumer und
Geheimniskrämer», und sie beschlossen unter sich also: «Wohlan denn, laßt
uns ihn töten, so kommen wir los von ihm und der Gewalt seiner Träume.»
J. kam und grüßte sie: «Friede sei mit euch, der stattlichen Schar von Ja-
kobs Söhnen.» Die gingen auf ihn los und es packten die Wölfe das Lamm[2])
und zerrten es heran mit den Worten: «Erzähle uns deine Traumgesichte!
Warum müssen wir Frost und Hitze leiden in der Wüste und du prunkst
mit Gelagen und Schlafgemächern? Warum müssen wir auf der Erde
schlafen Sommer und Winter und du ruhst auf Polstern wie ein Fürst?
Warum müssen wir hier in der Wüste schweifen wie Sklaven, und du
lässest wie ein Herr von vielen dich bedienen? Warum sollen wir vor
25 Hunger sterben und du tust dich gütlich an Leckerbissen wie ein König?
Warum sollen wir umkommen in Kälte und Hitze, Hunger und Durst, und
du lässest dir's wohl sein an Speis' und Trank und Schlaf?» Die falschen
ränkevollen Brüder nahmen ihm den Rock ab, sprechend: «Laßt uns ihn
töten, um ihn los zu werden.» — J. sah sich nach Ruben, dem Erstgebor-
nen um und rief ihn um Hilfe an: «Erbarme dich meiner Jugend; dann
wird jener Fehltritt dir verziehen werden. (Er hatte ja das Bett des Va-
ters mit Bilha geschändet.) Erhöre mich, Bruder Ruben; ich bin gerettet,
wenn du willst; sobald der Vater es vernimmt, so wird er dir verzeihen.
Halt mir dies zugute, nicht als Vorwurf mein' ich es, in guter Meinung fleh'
ich deine Liebe um Rettung an.» Mit solchen Worten voll Herzeleid und
Jammer wandte sich J. an den Erstgebornen seiner Brüder. Darauf Ruben:
«Was sprach der Vater zu dir, als er dich zu uns sandte aus dem Tale
Hebron?» J. antwortete: «So sprach der greise Jakob: ‚Der Herr, mein
Gott gehe mit dir und bringe dich zu mir zurück.'» Darauf Ruben: «So
rufe Gott an, daß er dir zu Hilfe komme, wenn du ihn anrufst, so kann
26 er dich auch vom Tode retten. Denn er ist der Herr von allen in der Höhe
und der Tiefe.» Spricht Simeon: «Laßt uns unsern Bruder Josef töten und
sehen, was dann aus seinen Träumen wird.» Juda sagte zu den falschen
ränkevollen Brüdern: «Was nützt es uns, wenn wir ihn töten, besser ist's

[1]) In Narsai II ist es der «Bürge (*ʿarba*) den ihm der Vater mitgegeben» wohl identisch mit dem, der ihn in der Zisterne tröstete. — Im Narses-Anhang (Bed. 610) ist der Mann ein Rebhuhnjäger.

[2]) Diese Vergleiche kehren in allen Josefs-Gedichten wieder, wie «Schlange» für die Aegypterin.



für uns, ihn zu verkaufen; denn wenn ein Vorteil uns allen zukommt, dann
halten wir zusammen. Was haben wir davon, wenn wir den lieben Bru-
der töten, als daß wir uns versündigen gegen Gott und den greisen Jakob
kränken.» Ruben spricht: «Werfen wir den lieben Josef in eine Zisterne,
dort mag er dann nachdenken über seine Träume.» Dies sagt er nicht in
bösem Sinne: «laßt ihn uns in die Zisterne werfen», sondern in guter Ab-
sicht für sein Leben. Er sagt es auch nicht aus sich, die Güte Gottes legte
es ihm in den Mund. Etwas anderes hatte er im Sinn, als was er sprach;
retten wollte er ihn und seinem Vater senden. Wie wehrte sich Ruben
dort für Josef, gleich Pilatus, der sich für Jesus wehrte! Die falschen Brü-
der führten nun J. zur Zisterne, sprechend: «Hinunter mit dir auf den
Grund der Grube, dort magst du dann König sein. Kopfüber mußt du 27
da hinab, du magst wollen oder nicht.» Die Wölfe packten das unschuldige
Lamm und stießen es hinein; doch seines Vaters Gott stieg mit ihm in die
Grube. Zwanzig Hände stürzten J. hinunter und zweie nahmen ihn auf
und waren bei ihm ohne Zweifel. Ein geheimnisvoller Gottesbote[1]) stieg
mit ihm hinunter und redete ihm tröstend und ermunternd zu: «Fürchte
dich nicht, du frommer Josef, und gräme dich nicht, denn ich bin mit dir
alle Tage deines Lebens. Ich will dich nie verlassen, noch versäumen; wohin
du auch gehst, so will ich bei dir sein, bis du den greisen Vater wiedersehn
wirst.»[2]) — Nachdem die Brüder ihn in die Zisterne geworfen, setzten sie
sich zum Essen nieder; da kamen auf Gottes Wink Händler des Wegs,
Araber, die mit ihren Kameelen von Gilead her nach dem Land Aegyp-
ten zogen. Balsam (Mastixgummi), Pistaziennüsse, Rosinen, Ladanum-
harz, Granatäpfel, verbrachten sie dorthin als Handelsware. Als J's Brüder
die Midianiter sahen, standen sie vom Mahle auf und gingen ihnen ent-
gegen; die Händler erschracken ob ihrem Anblick, denn sie hielten Jakobs
Söhne für Räuber. Juda, das Löwenjunge,[3]) hob an und sprach zu seinen 28
Brüdern: «Was haben wir davon, Bruder Josef sterben zu lassen, verkau-
fen wir ihn den midianitischen Händlern, damit wir unsere Hände nicht
mit seinem Blut beflecken, ist er ja doch von unserem Stamme.» Diesem
Vorschlag Judas stimmten die Brüder bei und zogen J. aus der Grube.
Die Araber standen da mit Furcht und Beben: «Ihr Räuber, was suchet
ihr hier in der Wüste?» Sie erwiderten: «Hört, Araber, was wir euch
sagen: Mangel hat uns befallen hier in der Wüste, doch wir haben einen

[1]) Ob bei *remza* an eine Offenbarung gedacht ist, oder konkret an einen Engel, wie im Midrasch und bei Firdusi, wird nicht klar. Die Anthropomorphismen des Herniedersteigens und der stützenden Arme sprechen eher für das letztere, obwohl die Bedeutung «Engel» in den Lexicis nicht figuriert.

[2]) Wortreicher in Narses II. in fünfsilbigen Versen, wo der Schluß so lautet: «Gewiß werde ich dich deinem Vater wieder übergeben und ihm sagen: ‚Siehe der, für den ich bürgte.' Wache hier, ich will gehen und dir Kaufleute herbeiführen, durch die du zur Herrschaft gelangen wirst.» (Fortsetzung in Zwölfsilbern: Ein göttlicher Wink war an die Kaufleute ergangen und dieser Wink verwirrte sie, sodaß sie von ihrem Weg abirrten und an den Rand jener Zisterne kamen.)

[3]) Gen. 49, 9.

Sklaven, den wir euch verkaufen, wenn ihr wollt. Gebt uns zwanzig Silberlinge und zieht im Frieden.» Die Händler traten heran, nahmen ihn bei der Hand und fragten ihn: «Bist du ein Sklave oder frei geboren, sage es uns.» J. antwortete mit trauriger Stimme dem Haupt der Karawane: «Wenn ich sage, ich sei kein Sklave, wer wird es mir glauben?»[1]) Die Händler wogen den Kaufpreis für den frommen J. dar, führten ihn hinweg und schickten sich an, ihre Reise nach Aegypten hinab fortzusetzen. Als J. sah, daß sie ihn trennen wollten von den Brüdern, da jammerte und weinte er in bitterm Weh: «Juda, mein Bruder, erbarm dich doch nur jetzt meiner Jugend, verstoße mich nicht in die Fremde. Du hast zwar hier noch auf
29 keine meiner Bitten gehört, aber diesmal nur weise mich nicht zurück, beim Gebete deines Vaters! Nehmt den Rock, den ihr mir ausgezogen und bringet ihn dem Vater, damit bei dessen Anblick er nie im Gebete meiner vergesse. Und wenn der Vater euch nun fragt, wo Josef sei, sagt mir: Mit was für Lügen wollt ihr ihm Rede steh'n? Was werdet ihr antworten meinem Bruder Benjamin, der jungen Waise, der nun beraubt ist des Bruders und der Mutter?» Spricht Simeon: «Geh' den Weg, der vor dir liegt und kümmere dich nicht darum, was wir dem greisen Jakob antworten werden.» J. sah nun, daß bei den Brüdern kein Erbarmen sei und hob an mit schmerz- und tränenvoller Stimme: «Bei dem Gott, dem unser Vater dient, gönnt mir noch einen Gruß, jetzt, da ich von euch scheiden muß. Lebt wohl, ihr Brüder, die ihr mich verstoßt aus eurer Mitte und nicht gedenkt der Liebe, die unter Brüdern herrschen soll. Lebe wohl, du Feld von Dothan; lebe wohl Grube, die mich barg, und das ganze Land. Lebet wohl, Vater Jakob und Bruder Benjamin; lebe wohl, Ruben, du ältester der Brüder, der so gerne mich dem Vater wieder hätte heimsenden
30 wollen, aber die Brüder nahmen deinen Rat nicht an. Doch wenn ich euch lästig bin, ihr Brüder, so will ich geh'n. Gott schenke euch langes Leben.»

Nun nahmen die Brüder Josefs jenen Rock des Lieblingssohnes und besprengten ihn mit dem Blute eines Bockes, wie geschrieben steht. So brachten sie ihn dem greisen Jakob, sprechend: «Betrachte diesen Rock und sieh, ob es der deines Sohnes sei. Wir fanden ihn, als wir die Einöde durchstreiften; da lag er auf dem Boden, sein Besitzer gefressen von einem wilden Tier.» Da sprach Jakob seufzend mit kummervollem Schluchzen, indem er bitterlich um Josef weinte: «Reicht mir den Rock, der seinen Besitzer getötet, daß ich daran rieche und sehe, ob es der Josefs ist.» Als er den Rock zur Hand nahm und betrachtete, brach er erst recht in Klagen aus: «Es ist in Wahrheit Josefs Rock, das Blut daran jedoch ist nicht von
ihm und nicht von Seinesgleichen[1]) — Menschenblut gleicht nicht dem von 31
Tieren, ein großer Unterschied ist zwischen beiden; denn Menschenblut ist Geist, von Gott ausgehaucht. Was sagte doch der Herr zu Qain, der seinen Bruder getötet hatte? Er sagte nicht: ‚Seine Seele' sondern ‚sein Blut schreit zu mir von der Erde: Schaffe mir gerecht Gericht, Herr, von dem der mich vergossen.'»[2])

Da die Händler mit Josef ihres Weges weiter zogen, gelangten sie zum Grabe Rahels, seiner Mutter.[3]) Da bat Josef die Händler: «Verziehet eine

[1]) Efrämhomilie: Die Kaufleute zu J. (nach der Szene am Rahelgrabe) «Als jene Hirten dich uns verkauften, sagten sie: „Habt acht auf ihn, damit er nicht entfliehe, wir entschlagen uns der Verantwortung.“ Bist du ein Sklave und wessen, oder bist du freigeboren? Uns scheint es, du seiest ein Freier, wir wollen dich nicht als Sklaven halten, sondern als Bruder, lieber Jüngling; denn wir erkennen in dir große Tugend und Edelsinn. Du bist würdig, vor dem König zu stehen und gleich großen Männern geehrt zu werden. Deine Schönheit spricht für deine gute Herkunft, du wirst in Bälde die Freiheit wiedererlangen. Sei guten Mutes, du wirst unser Freund sein in dem Lande, in das wir dich führen. Denn, wer sollte einen solchen Knaben nicht lieb haben, so schön von Auge und so verständig.» J. antwortete mit Seufzern: «Ich war nie Sklave und nicht Dieb noch Zauberer, sondern der geliebte Sohn meines Vaters und jene Hirten sind meine Brüder.»



[1]) Efrämhomilie: «Warum hat die Bestie nicht lieber mich verschlungen ....! Ich bin Schuld an deinem Tode, weil ich dich in die Einöde hinausgesandt. Und noch in einen großen Schmerz wirft mich dein Rock, weil er ja unversehrt ist. Darum kann dich, geliebter Sohn, nicht ein wildes Tier zerrissen haben, sondern durch Menschenhände bist du ausgezogen und gemordet worden. Sonst wäre der Rock in Stücke zerrissen; das Tier hätte nicht gewartet bis du entblößt warest. Und hätte es dich zuerst ausgezogen (wie aber konnte es dies allein tun?) und dann verschlungen, so wäre nicht das Kleid voll Blut, ist doch da kein Riß von Klaue oder Zahn!

[2]) Deut. 12, 23.

[3]) Efräms Homilie, ed. Rom., II. gr. lat., p. 26: Auf der Weiterreise kamen die Händler an den Ort des Hippodroms, wo das Grab Rahels sich befand; denn dort war sie gestorben, als Jakob aus Mesopotamien zurückkehrte. Sowie J. das Grab der Mutter erblickte, eilte er hinzu und warf sich über das Denkmal; in laute Klage und in Tränen ausbrechend, rief er in der Bitterkeit der Seele also: «O Rahel, meine Mutter, erhebe dich vom Staube und sieh, was Josef geschah, denn den du so liebtest, siehe als Gefangener wird er nach Aegypten weggeführt, in fremde Hände überliefert wie ein Uebeltäter. Die Brüder haben mich nackt in die Knechtschaft verkauft und Jakob weiß nichts davon. Tu' mir auf, meine Mutter, und nimm mich in dein Grab auf; dieser dein Totenhügel sei die gemeinsame Ruhestatt für dich und mich. Nimm mich auf, Rahel, damit ich nicht eines gewaltsamen Todes sterbe; beraubt bin ich ja des Vaters, wie ich von Kindheit auf von dir verwaist bin. Höre, Mutter, das Seufzen meines Herzens und nimm mich in deinem Grabe auf, denn nicht mehr halten meine Augen so viel Tränen aus. O Rahel, hörst du nicht die Stimme deines Sohnes, der gewaltsam fortgeschleppt wird. Jakob habe ich gerufen, aber er hörte meine Stimme nicht, und du willst mich auch nicht hören? Hier über deinem Grabe will ich sterben, auf daß man mich nicht in die Fremde führe wie einen Übeltäter.»

Da die ismaelit. Männer sahen, wie er sich auf das Grabmal stürzte und das Antlitz darauf drückte, sprachen sie zu einander: «Dieser Jüngling sucht magische Künste anzuwenden, um uns zu entfliehen und ungesehen zu verschwinden; darum laßt uns ihn fassen und fest binden, damit er nicht durch seine Zaubereien uns unsichtbar (blind?) mache.» Sie traten zu ihm und sagten, um ihn zu erschrecken: «Erhebe dich sogleich und höre auf zu gaukeln, auf daß wir dich nicht auf dem Grabe niederschlagen und des Goldes verlustig gehen, das wir für dich bezahlt.» Als er aufstand, da sahen sie in sein tränengerötetes Antlitz und begannen nun freundlich ihn zu fragen: «Warum weinst du?»

Narses II hat folgende Varianten: «Sieh, was die Söhne deiner Schwester Lea mir angetan .... Dein Gebet gehe mit mir und begleite mich in das Land der Fremden, auf daß ich dort wohl aufgenommen werde.» Als der Fromme seine Anrufung beendet, kam eine friedevolle Stimme: «Wer gibt meinen Augen Licht und meinen Gliedern Kraft ..... du wirst deine Eltern groß machen!»

Welle, hier liegt mir eine Pflicht ob, nachher laßt uns weiter geh'n». Josef sank nieder auf das Grab der Mutter in tiefem Weh und begann zu weinen und bitterlich zu klagen: «Dein Sohn J. ist ein Sklave geworden!» Die Händler, als sie ihn weinen sahen, weinten mit ihm; wehklagend rief er den Herrn an und die Mutter: «Erhebe dich, komm' aus dem Grabe, Rahel, und sieh' Josef, wie er verkauft ward aus dem Stand der Freiheit in die Knechtschaft; um zwanzig Silberlinge haben mich die Brüder verschachert an die Midianiter und nun führen sie mich fort, damit ich Sklave sei im Land Aegypten. Ich scheide nun von deinem Grabe, selige Mutter, ruh'
32 im Frieden, hinaus muß ich jetzt in die Fremde.» — Nun war es ihm, als hörte er die Stimme[1]) seiner Mutter, die in geheimnisvollem Flüstern also mit ihm redete: «Wenn ich nur Füße hätte, aufzusteh'n, und Augen, dich zu sehen, dann zöge ich mit dir in die Fremde, lieber Sohn. Zieh' im Frieden und gräme dich nicht ob dem was dir geschah, der Herr wird dir den Weg bereiten nach seinem Wohlgefallen, was auch die Zukunft bringt, es kommt von ihm; er ist es, der Hoffnung und Leben spendet und Seelenfrieden. So verbanne die Trübsal aus deinen Gedanken und sei unbesorgt. Auch dein Herr wird dereinst verkauft werden und die Welt erlösen.»[2])

Die Händler zogen nun mit J. weiter und gelangten endlich nach der Hauptstadt von Aegypten, wie geschrieben steht; da ward verkauft die Handelsware, die sie mit sich geführt, nur J. blieb noch übrig. Seine Herren wollten ihn verkaufen, aber sie scheuten sich vor ihm und seinem freien Stand und seinem strahlenden Antlitz, denn er war sehr schön. Endlich wagten es die Händler doch, J. zu sagen: «Komm' auf den Markt, um dort verkauft zu werden.» J. sprach zu ihrem Obersten: «Komm' zeige mir, wo die Sklaven sich hinstellen müssen und wo auch ich nun verkauft werden soll.» Da stellten sie J. inmitten der Sklaven auf und jeder, der ihn
33 ansah, war verblüfft. Da sah nun Josef, wie Menschen um Geld verhandelt wurden, und er hob an zu klagen in qualvoller Herzensnot: «Wer hat auf diesen elenden, verfluchten Markt[3]) mich aufgestellt, wo Menschen wie das Vieh verschachert werden?! Weil Noah verhöhnt ward wegen seiner Trunkenheit, verfluchte er, vom Schlaf auffahrend, den Samen Hams; dem hatten es seine Nachkommen zu verdanken, daß sie Sklaven wurden. Von daher eben dieser fluchwürdige Markt. Während den Kanaan sein Vater verfluchte und zum Sklaven machte, hat mich mein Vater immer nur mit Segnungen bedacht und nie auch nur einmal versehentlich mir geflucht seitdem ich lebe, und doch ist mir nun dies tatsächlich widerfahren.» Während er solches im Herzen überdachte, kam Potifar, der Oberste der Schergen dorthin, sah J. und war voll Staunen über seine strahlende Schönheit, dergleichen in ganz Aegypten sich nicht finde. So wie er ihn nur anblickte, dachte er bei

[1]) *bat qala* vgl. die fast personifizierte *bat qol* in der jüdischen Theologie (Bousset, Religion des Judentums, S. 362).

[2]) Christologische Anspielung.

[3]) *chagga* = religiöses Fest, dann = Markt, entsprechend der auch im Abendland bekannten Verbindung von Messen und Märkten. (Hausheer.)



sich, dieser Jüngling muß von königlichem Stamme sein; ein Königssohn, ist er in unser Land gekommen, um Sklaven hier zu kaufen und nach sei- 34
nem Land zu führen. «Was stehst du hier und siehst mich an?» Spricht Josef: «Wenn du Sklaven kaufen willst, so stehe ich zur Verfügung. Ich hoffe zu dem Gott, der mir vom Vater angestammt ist, daß von Stund an, da ich dein Haus betrete und darin wohne, meines Vaters Gott es segnen und darin Silber, Gold, Reichtum und Güter mehren wird.» Potifar gab zur Antwort: «Sklaven besitze ich genug und habe nicht nötig, welche noch zu kaufen, es wäre denn dich; nur eines möchte ich dich fragen und beschwöre dich beim Herrn der Heerscharen,[1]) nicht zu lügen: Bist du ein Sklave oder freigeboren, lieber Jüngling? Künd' es mir. Deine Schönheit zeugt dafür, daß du ein Königssohn bist; verhehle es mir nicht. Bist du ein Sklave, wer vermöchte den Preis für dich zu zahlen? Und bist du ein Freier, wer wäre würdig solcher Gabe?»[2]) J. anwortete Potifar in tiefer Wehmut: «Ich bin ein Knecht dessen, der alles aus nichts erschuf.» Potifar trat nun zu den Händlern und fragte: «Wie viel verlanget ihr von mir als Preis für den Jüngling?» — Jenes erste Mal, da er verkauft ward von den Brüdern (schreibt Moses), zahlten die Araber zwanzig Silberlinge; dies zweite Mal, da er verkauft ward in Aegypten, ist nicht bekannt, wie viel 35
die Midianiter empfiengen.[3]) — Potifar wog den Arabern den Preis für J. dar und er schied von den Gileaditen mit einem Segenswunsch: «Meines Vaters Gott sei mit euch und behüte euch und gebe euch Reichtum und Segen euer Leben lang.» Potifar ging nun mit dem Jüngling heim und anvertraute ihm mit Freuden sein ganzes Haus. Und seit J. eintrat in dies Haus, war alles, was Potifar besaß, gesegnet um seinetwillen.

Sowie die Frau des Herrn den jungen Hebräer erblickte, geriet sie in Staunen über seine Schönheit und entzündete sich daran wie an einem Feuer; seine anziehende Schönheit betrachtend, brannte sie lichterloh von Liebe zu ihm. Der fromme J. blieb still und ruhig wie ein Lamm, die Herrin aber trachtete seine Keuschheit zu Fall zu bringen. Sie legte üppige wundervolle Kleider[4]) an und schmückte sich mit Gewändern aus Byssus und Seide.[5]) Die Lenden umwand sie mit einem Gürtel aus Gold, besetzt

[1]) Man beachte die Naivetät, mit welcher der Verfasser den Potifar beim Herrn Zebaoth schwören läßt. (Vgl. z. B. Gen. 20.)

[2]) Efrämhomilie: Petefres fragt die Händler: «Woher ist dieser Jüngling? Er ist euch Ismaeliten sehr unähnlich.» Händler: «Er ist von hoher Abkunft und großer Klugheit.»

[3]) Narses II vergleicht erstern mit dem Preis, um welchen Judas Christus verkaufte, den zweiten mit dem, womit Christus das Menschengeschlecht loskaufte, dieser könne nicht genannt werden, weil er unermeßlich sei.

[4]) Efrämhomilie: Die Herrin versuchte alle Künste, um ihn zu verlocken, legte jeden Tag ein anderes Kleid an, färbte das Gesicht, steckte Gold in's Haar und machte sich auf alle Weise schön.

[5]) Nach frdl. Mitteilung von Hrn. Prof. Heß stammt das Wort «*schera*», obwohl dies neuerdings oft bestritten wird, doch wohl wie die Sache selbst aus Ostasien (koreanisch *sir*, mongol. *sirgek*), ist aber ins Syrische wahrscheinlich aus dem Griechischen gedrungen, also unter die Lehnwörter einzureihen.

mit Hyazinthen, und umhüllte sich mit einem Schleier von der Farbe des Saphirs. Sie deckte ihr Lager mit üppigen ägyptischen Stoffen und mit purpur- und scharlachroten Decken. Mit Safran und Zimmet[1]) besprengte sie ihr Haar, mit einem Parfüm von feinem Aroma und allen Wohlgerüchen.
36 Mit Zieraten jeder Art schmückte sie sich aus, mit Gold und Silber, Edelsteinen und Perlen. In solchem Schmucke saß sie da und ließ ihre Schönheit J. entgegenstrahlen, ihn anschauend, glich sie dem Vollmond im Nisan (Frühling). Sie rief ihn an: «Betrachte mich, schöner Hebräersohn und sieh, wie groß der Reiz meiner Schönheit ist.» So ihm gegenüber sitzend, rief sie ihn an ein, zwei, drei Tage, doch J. gab ihr keine Antwort und achtete auf ihre Schönheit nicht. Da tat die Tochter Aegyptens wie eine Viper ihren Mund auf und sagte zu dem Reinen, Keuschen: «Verflucht sei diese Unart der Hebräer, — eines schlechten Volkes, — daß sie keinen Sinn für gegenseitige Liebe und Freundschaft haben. Wie viel Verdruß und Herzeleid muß ich ausstehn von dir, weil deine schlechte Natur[2]) zu mir, der Edlen, kein Verlangen hat. Gar nicht erregt dich ja meine anziehend schöne Gestalt und nicht reizt dich der wunderbare Anblick meiner Glieder. Hör' auf mich, Josef, weil ich dich liebe, nimm meinen Antrag an; sei mir zu willen und erzitt're nicht vor Potifar. Ich werde mit Gift ihn töten alsobald und du sollst statt Sklave Herr und König im Hause sein.
37 Schlafe bei mir, Josef, und sei mir zu willen ohne Scheu, sei du mein, und ich und alles, was ich habe, dein.» Da öffnet Josef, der fromme, keuschheitsvolle, seinen Mund, sagt seiner Herrin die Wahrheit und spricht: «Ich muß mich gar sehr wundern über dich, die Vornehme, daß du dich so erniedrigst zur Gemeinheit; du verlässest Potifar, wirfst seine Liebe von dir und verschmähst seine Güte, und schenkst deine Gunst dem Hebräer-Sklaven in treuloser Weise. Bewahre, edle Frau, aufrichtige Ehrfurcht dem edlen Gatten und keine Schamlosigkeit lass' treten zwischen ihn und dich. Es ziemt sich nicht für Hof- und Edelfrauen, daß sie Herren und Sklaven auf die gleiche Linie stellen. Alles was er besitzt, hat mein Herr, Potifar, mir übergeben; nur über dich gab er mir keinerlei Gewalt und warnte mich ausdrücklich. Wie sollte ich nun, edle Frau, dir frech zu nahe treten, damit würde ich ja treulos handeln gegen Gott.» — Wie gewohnt, ging nun der keusche J. ins Innere des Hauses, um dort seine Arbeit zu verrichten nach des Herrn Befehl. Doch es folgte ihm die schamlos Freche, zu ihm sprechend: «Gibt's denn keine Möglichkeit, meinen Willen zu tun?» Unter der
38 Türe stand sie vor ihm und beschwor ihn: «Beim Leben deiner Eltern, tu' mir den Willen, Hebräer. Nimm Rat an und geselle dich zu mir, dann bist du Herr und Gebieter über alles. So du aber meinen Wunsch nicht erfüllst, so ist's besser für mich, ich sterbe, als ich lebe weiter neben dir.» J. erwiderte: «Ferne sei es von mir, daß ich mich erfreche, dies zu tun, mich zu

[1]) Beides im Orient als Parfüm und Ingrediens von Salben verwendet. (nach Kinzler, bibl. Naturgeschichte).

[2]) *jaßra.bischa,* wenigstens dem Wortlaut nach einem bekannten Terminus rabbinischer Theologie entsprechend, *jeßer harac* = concupiscentia das (halbwegs personifizierte) radikale Böse, hier aber offenbar einfach = indoles mala.



versündigen und meinen Gott durch solch treulose Handlung zu erzürnen.» Sowie nun jene Törin sah, daß er ihr nicht willfährig war, griff sie mit der Hand nach ihm, dem Herzensreinen; er aber, als er die Herrin so gegen seine Keuschheit anstürmen sah, entfloh wie die Gazelle aus des Jägers Schlinge. Mit einer Dreistigkeit, die ihres Erfolges sicher war, hatte sie ihn ergriffen, doch er ließ das Gewand in ihrer Hand und floh auf die Straße. Heil dir, Jüngling, heldenstark und seelenrein, der du alle Versuchungen des Geistes und des Leibes überwunden, offene und geheime; wohl dir, du Jüngling, reinen Leibes und vollkomm'ner Seele, der du mit deiner Tapferkeit das Vorbild eines Geistesmenschen hingestellt. Heil dir, du Reiner, voll Lauterkeit und Gradheit, der du redlich gehandelt hast vor Gott und Menschen. Von deinen Brüdern hattest du Leid und Pein zu ertragen, sogar vom Mord durch ihre Hand hat nur ein Wunder dich gerettet. Und im Hause Potifars, da legte, ohne Schuld von deiner Seite, der Teufel (Herrscher der Luft[1]) dir eine Schlinge durch eine Eva. Gepriesen sei der 39
Herr, der Stärke dir verlieh', um siegreich zu bestehen gegen die glühenden Stacheln, die auf dich eindrangen.[2]) — Draußen vor der Türe vom Hause Potifars blieb J. stehen, im Stillen bedenkend: «Was ist mir geschehen? Wegen des Aermelrocks beneideten mich die Brüder und verkauften mich aus der Freiheit nackt in die Knechtschaft. Auch hier mußte ich ohne meine Schuld nackt fortgehen und aus des Herren Haus wird man mich ins Gefängnis werfen. Die Hoffnung meines Lebens steht einzig auf dem Gotte meines Vaters, der überall, wo ich hinkomme, mich behütet. Die Macht, die mich in der Wüste behütete und mir das Leben rettete, die rufe ich allezeit um Hilfe an. Evas Begierde lass' ich ihr, der Eva, und will nicht meine Seelenreinheit durch Leibesschmutz beflecken.» — Da er so stand mit entstelltem Antlitz und geneigten Hauptes, kamen die Sklaven herbei, grüßten und fragten ihn: «Was ist dir, Josef, daß du den Kopf so hängen lässest und daß dir alle Farbe fehlt, wo doch dein Herr dir alles, was sein ist, übergeben und dich frei gemacht hat?» — J. antwortete: «Wie gewohnt 40
wollte ich eintreten ins Gemach, da richtete sich in der Türe eine Schlange empor gegen mich, geradeauf richtete sie sich, ihr Gift mir in den Leib zu spritzen, und wäre ich nicht nackt hinaus geflohen, sie hätte auf der Stelle mich getötet.» Die Sklaven antworteten darauf: «Wenn du befiehlst, so gehen wir hinein und töten sie, damit sie fürder nicht jeden Eintretenden anfalle.»[3]) J. spricht: «Meinerseits sei ihr das Leben geschenkt, doch ob sie fürder sich still verhält, weiß niemand. So wahr der Herr lebt, den ihr hier aus- und eingehen seht, bleibt die Wahrheit verborgen und das Unrecht triumphiert.»

[1]) Vgl. Eph. 2,2; Test. Benj. 3; Acc. Jes. 7,9 ff.

[2]) Nirgends bei christlichen Dichtern ist angedeutet und offenbar auch hier nicht, daß Josef gegen die Versuchung ernstlich habe kämpfen müssen. Realistischer ist auch hier die haggad. und muslimische Version, nach der J. im letzten Augenblick durch ein Mene-Tekel (eine Stimme seines Vaters Jaqob) zurückgehalten wird.

[3]) Wie es scheint, verstehen die Sklaven «Schlange» im buchstäblichen Sinn, — ein Anflug von Humor.

Und während er noch mit den Dienern redete, kam plötzlich die Frau
ihres Herrn heraus, gleich einer Viper, in höchster Aufregung mit Jammer-
stimme klagend: «Weh' mir! Was ist mir von diesem hebräischen Knechte
widerfahren! Wo seid ihr denn, ihr schlechten Diener? Habt ihr nicht ge-
hört den Aufruhr und das Wehgeschrei? Dieser hebräische Sklave hat mich
entehren wollen; er drang ein mit Gewalt und faßte frech und unverschämt
41 mich an und kam, mein Bett zu schänden. Er drang ein, mich zu be-
schimpfen und sein Spiel mit mir zu treiben, wie mit einer Dirne, nicht zit-
ternd vor dem Herrn und nicht sich scheuend vor der Herrin. Ich, die
Edelfrau, bin nun die Niedrigste in Aegypten. Steht es dem Sklaven an,
so schamlos aufzutreten und seines Herrn Bett zu schänden?» Es erwi-
derten die Sklaven: «Schweig', Herrin, es ist nicht wahr, daß der Hebräer-
sohn das Bett seines Herrn habe schänden wollen. Fern liegt es ihm, der
reinen Sinnes ist und lauteren Charakters, sich seiner Würde so zu begeben.
Die schlechte Gewohnheit haben die Frauen gegenüber den Männern: wenn
sie ihrer Schamlosigkeit nicht fröhnen können, legen sie falsches Zeugnis ab.»

Während sie so schamlose Rede führte vor den Sklaven, kehrte Potifar
zurück nach Hause. Da stürzte ihm entgegen die unverschämte Buhlerin
und schrie heftig: «Weh! Was ist mir heut' gescheh'n!» Falsch Zeugnis
ablegend und böswillig verleumdend den Reinen, spricht sie zu Potifar:
«Sieh' da, der Hebräer-Sklave, den du uns gebracht, kam mich zu entehren
und seinen Spott zu treiben mit mir, der Edelfrau. Als ich heute wie sonst
das Gemach betrat, folgte mir der Hebräer und griff nach mir mit den Hän-
den. Mit meinen Händen stieß ich ihn zurück und erhob ein Notgeschrei;
da ließ er das Kleid in meiner Hand und floh hinaus.» Potifar, nachdem
er dies vernommen, spricht: «Wenn du unschuldig bist, warum blieb das
42 Kleid des Sklaven bei dir? Hätte wirklich Josef sich erfrecht, so hätte er
von dir ein Kleidungsstück an sich genommen und nicht du von ihm.[1]) Offen-
bar ist deine Schuld; du schriest ja nicht vor Aufregung und machtest keinen
Lärm. Ich rufe ihn nun und stelle euch einander gegenüber, indem ich euch
genau ins Auge fasse; aus euern Mienen kann ich schließen, wer hier der
Schuldige ist.» Da warf die Törin ein: «Rufe ihn nicht, sonst lügt er und
setzt mich falscherweise ins Unrecht. Lass' ihn nur alsbald ins Gefängnis
sperren; ich kann ihn nicht mehr vor mir sehen in diesem Hause.» «Ich
will dir folgen,» spricht Potifar zur Buhlerin, «nach deinem Wunsch schicke
ich ihn ins Gefängnis.» — Dann wandte sich Potifar an Josef, den Gerech-
ten, mit der Frage: «Ist wahr das Zeugnis deiner Herrin, daß du an ihr
mich hintergehen wolltest?» J., der von der Schamlosen Verleumdete ant-
wortete: «Wenn ich sage, es sei nicht wahr, wer wird mir glauben? Sie
ist die Herrin, deren Wille in allem geschieht. Du hörst auf alles was sie
43 sagt und glaubst ihr.» Potifar: «Ins Gefängnis mußt du gehen.» J.: «Auf
deinen Befehl geh' ich dorthin. Vor dem Morde durch meine treulosen

---

[1]) Vgl. Romanos (Krumbacher, S. 145): «Hätte er (Petefres) Verstand, so wäre ihm der Trug nicht entgangen; ein Richter ohne Vernunft ist es. Für J. zeugt der Rock; wenn sie ihn floh, wie kann sie dann seinen Mantel behalten?»



Brüder hat mich der Herr bewahrt, als sie mich schuldlos in die Grube
warfen, daß ich darin sterbe; meines Vaters Gott bestellte die Söhne Gi-
leads, da zogen sie[1]) mich aus der Grube und verkauften mich den Midia-
nitern. Die Händler kauften mich von ihnen um zwanzig Silberlinge und
verkauften mich wieder an dich, und jetzt — wieder ohne meine Schuld —
muß ich in den Kerker. Zweimal schon bin ich in die Schlingen der Hinter-
list gefallen und stand wieder auf, dies dritte Mal weiß ich noch nicht, was
mir bevorsteht.» J. ging nun hinaus und sein Herr mit ihm; er begleitete
ihn mit schmerzlichem Bedauern, und als sie zum großen Tore des Gefäng-
nisses gelangten, sprach der Herr zu ihm: «Tritt im Frieden ein, Hebräer-
sohn, der Gott, dem du dienest, er möge mit dir sein.»

So kam J. unschuldig ins Gefängnis. Dort ließ ihn der Herr beim Ker-
kermeister Gnade finden; sobald der seine Redlichkeit im Tun und Verhalten
inne ward, legte er die Schlüssel des Gefängnisses in seine Hand. So trug 44
J. allezeit die Schlüssel des Gefängnisses und jeden, den er bekümmert
sah, wußte er aufzurichten. So wurden auch zwei Eunuchen des Pharao
dorthin geworfen, wo J. eingekerkert war vom Obersten der Schergen: den
Oberbäcker und den Obermundschenken ließ der König um ihrer Verfeh-
lungen willen dort gefangen legen. Eines Morgens sah J. diese Männer
noch trüber gestimmt als sonst, infolge von Gesichten, die sie im Traum
gesehn. Er fragte sie: «Warum seid ihr so niedergeschlagen und betrübt?»
und wie er hörte, es handle sich um Träume, sprach er: «Schweigt still von
Träumen; ihr werdet es kaum glauben, was mir geschah: Im Tale von
Hebron, bei den Hebräern, schaute ich zwei Träume und deretwegen ver-
kauften mich meine Brüder nach Aegypten. Und nachdem ich hier gekauft
war unter die Sklaven Potifars, wurde ich erst noch ohne Schuld einge-
kerkert.» — Die Diener des Pharao erwiderten J.: «Der König hat im Zorne
über unsere Verfehlungen uns hier in den Kerker werfen lassen; nun hatten
wir diese Nacht Gesichte, als befänden wir uns noch im königlichen Palaste,
und es ist niemand, der uns erklären könnte, wie sich's damit verhält.»
J. sprach: «Was ihr im Traum gesehen, erzählt es mir und jedem von
euch wird Gott die Deutung geben.» Da hob der oberste Mundschenk
vor dem Hebräer also an: «Ich sah einen Weinstock vor mir, der drei 45
Schosse hatte und als er in den Trieb kam, sproßten seine Blätter und
reiften seine Trauben und ich pflückte davon und drückte sie aus in den
Kelch des Königs. Ich füllte den Kelch und reichte ihn dem Pharao, er
nahm und trank ihn wie gewohnt — und so erwachte ich.» J. sprach: «Das
ist die Bedeutung deines Traumgesichts: Die drei Schosse bedeuten: Drei
Tage wird er dich noch hier lassen, nach dem wird dich der Pharao befreien
und dir das Amt, das du zuvor besaßest, wiedergeben. Und wenn er dich
nun wieder einsetzt und du bestätigt wirst in deinem Amte, wenn du dem
Pharao wiederum den Becher reichst, dann vergiß meiner nicht. Darum
bitte ich dich, daß du vor dem König meiner erwähnst, der ich zu Unrecht
und unschuldig hier gefangen sitze. Gedenke meiner vor dem Pharao,
wenn es dir gut geht und lass' mich nicht gefangen bleiben hier im Kerker.

---

[1]) Jedenfalls die Brüder, doch vgl. S. 63 vorn.

Aus dem Vaterhause raubten mich meine Brüder und verkauften mich hie-
her, und ohne daß ich mich vergangen, sperrte man mich grundlos ins Ge-
fängnis.»[1]) — Als der Oberbäcker sah, daß J. die Träume günstig deute, trat
auch er mit der Bitte an ihn heran, ihm sein Gesicht zu deuten, . . .

(*Der Traum des Bäckers wird ebenfalls ganz nach der Bibel erzählt.*)

Zwei Jahre später hatte auch der Pharao Traumgesichte. Im Traume
sah er, am Flußufer stehend, auf einmal sieben Kühe emporsteigen und
weiden auf der Wiese, gar fett und stattlich anzusehen; hernach kamen
47 andere sieben Kühe herauf, am Fleische mager, abgezehrt und überaus
häßlich. Und wie nun die fetten Kühe auf der Wiese standen, kamen die
magern und verschlangen sie, sodaß sie nicht mehr zu sehen waren. — Da
erwachte der Pharao und schlief wieder ein und sah abermals ein Traum-
gesicht: Da wuchsen sieben Aehren an einem Halm, die sehr fett waren,
und nach ihnen kamen sieben andere, überaus häßliche hervor, die durch
den Glutwind ausgetrocknet waren, und verschlangen jene. Und nachdem
die dünnen Aehren die fetten verschlungen, fuhr er aus dem Schlafe auf,
erwachte und erhob sich, erschrocken und verwirrt. Am Morgen schickte er
seine Diener aus und ließ alle Gelehrten und Wahrsager Aegyptens zu-
sammenrufen. Als aber Pharao ihnen seine Träume erzählte, wußte keiner
deren Bedeutung anzugeben. Davon hörte der Obermundschenk, und er
sprach zum Pharao: «Ich kenne einen Mann, der versteht sich sehr gut auf
Traumdeutung. Es zürnte einmal mein Herr König dem Bäcker und mir,
dem Schenken, und schickte uns ins Gefängnis im Hause Potifars. Da war
mit uns ein frommer Hebräer ohne Schuld von Potifar eingesperrt; als wir
48 nun träumten, deutete er uns die Gesichte richtig, und uns geschah, wie er
gedeutet. Mir erklärte er: ‚Du wirst wieder eingesetzt in dein früheres
Amt' und dem Bäcker, der König werde ihn an den Galgen hängen.»

Als Pharao dies hörte, ließ er J. holen und nachdem er andere Kleider
angezogen, trat er vor den König im Palaste. Pharao sprach: «Ich habe einen
Traum gehabt und niemand ist da, der ihn deuten kann. Nun habe ich von
dir gehört, daß du dich gut auf Traumdeutung verstehst.» J. antwortete:
«Glaubst du etwa, dass ohne Gott dem König Heil widerfahren kann?»
Da tat Pharao den Mund auf und sprach zu ihm:

(*Bis Gen. 41, 45 folgt die Erzählung dem Sinne nach genau der Bibel.*)

[1]) Hier fehlt bei Narsai das Moment, daß die längere Haft Josefs und die Vergeßlichkeit des Mundschenken die göttliche Strafe gewesen sei dafür, daß er bei Menschen Hülfe gesucht: der einzige Tadel, den sich Efräm und Balai gegen ihren Helden erlauben. Es ist merkwürdig, daß die spätjüdischen und muslimischen Bearbeiter in der Kritik viel freimütiger sind als die christlichen; weiß doch Firdusi zu berichten, J. habe sich im Wasser der Zisterne bespiegelt und sei ob seiner Eitelkeit von Gabriel zurechtgewiesen worden. Der Gesichtspunkt, der uns die Josefs-Geschichte vor allem wertvoll macht: daß sie uns an einem typischen Beispiel zeigt, wie ein Mensch durch das Schicksal erzogen und geläutert wird — fehlt bei den syrischen Dichtern leider ganz; sie stellen J. von Anfang an viel zu sehr als Musterknaben hin.



So bestieg denn König Josef den Thronwagen und zog durch Aegypten —
voraus die Herolde, die sein Kommen ankündigten. Auch Potifar, sein Herr
vernahm den Ruf der Läufer, die der Pharao sandte, vor ihm her in ganz
Aegypten auszurufen: «Josef der Hebräer ist Regent geworden, ihm haben 51
alle zu gehorchen, Beamte und Vornehme. Wie der Oberste der Schergen
hörte, J. sei zum König gemacht über Aegypten, da ward er von Furcht
verwirrt und Schrecken packte ihn. Er fragte nach: «Wer ist der Hebräer
Josef, der Regent geworden ist, doch nicht jener, den wir gefangen setzten?»
Als er so nachfragte, da ward ihm bestätigt, daß eben dieser Regent ge-
worden sei. Da zog er mit seinen Sklaven und Beamten ihm entgegen und
als sie sahen, daß er, den sie in den Kerker geworfen, es wirklich sei, san-
ken sie vor ihm auf die Knie und bezeugten ihm in ihrer Angst die größte
Demut. Potifar aber dachte bei sich selbst: «Wenn er mir nur nicht nach-
trägt, was ich ihm angetan, und mich ums Leben bringt.» J. der Gerechte
aber, da er sah, wie sein Herr in Aengsten flehte und ihn zu begütigen suchte:
«Trage mir nicht nach, was ich getan», sprach er ihm tröstlich zu: «Fürchte
nichts Oberst, nicht bei dir liegt ja die Schuld an meiner Kerkerhaft.» Dann
eilte Potifar nach Hause und berichtete seiner Ehefrau: Es ist der Hebräer
Josef, der zum König erhoben ward. Nicht weiss ich, wo ich mich vor sei-
ner Macht hinflüchten soll, denn vielleicht wird er mich töten, um des Un-
rechts willen, das er von mir erfuhr; denn siehe, auf königlichem Wagen
fährt er einher, umringt von großen Scharen. Ihm huldigen Adlige und
Beamte. Sie sprach: «Fliehe nicht und ängstige dich nicht, denn er ist ein 52
frommer Mann und wird uns unsern Fehler nicht nachtragen. Ich habe mich
an ihm vergriffen dort im Gemach und sein Gewand ihm weggerissen, doch
er, der Fromme, hat sich der Unzucht nicht ergeben. Sieh' wie sehr ich ihm
Unrecht getan und wie schwer ich ihn verleumdet; doch er schwieg still und
wehrte sich mit keinem Worte gegen meine Bosheit. Mit meinem Klage-
geschrei habe ich ihm Aufregung und Bitternis gebracht, ich klagte ihn an,
er aber erwiderte mit keinem Laut auf die Verunglimpfung. Nun ist dir
Potifar, aller Weiber Geheimnis kund, die von Anfang an nach Bösem ver-
langen und zur Sünde neigen. Siehe zu, dass du nicht wieder einen
schönen Sklaven kaufest und deinem Haus vorsetzest, dass du deine Frau
nicht in Versuchung führest und ein Feuer sich entzünde in ihrem Herzen.»
Potifar gab zurück: «Nun ist er König über ganz Aegypten und wer wird
ihn jetzt beschwichtigen können, daß er unsere Untat verzeihe? Ich ging zu
ihm hinaus, fiel vor ihm nieder und bat ihn und er vergab mir meine Schuld
und trug mir die Kerkerhaft nicht nach. Groß war meine Angst, denn ich
dachte er könnte mich töten, doch er sprach nur: ‚Du bist sicher, ängstige
dich nicht!'.»

Als sie vernahm, J. sei König geworden, gab sie die Hoffnung auf und
hatte große Angst, daß er sie töten werde. Stürme schüttelten sie und 53
es wankten ihre Knie, sie weinte viel und ratlos stand sie da, seufzend
und wehklagend. Sie wußte nicht mehr, was sie tat vor Aufregung, ihre
Stimme versagte, ihre Augen flossen von Tränen über, ihr Gesicht entfärbte
sich und bleich ward ihr Aussehen. Zum Schreiber ihres Gatten eilt sie und
spricht zu ihm: «Schreib nieder was du von mir hörst.» Der Schreiber fragte:

«Was bekümmert dich, was ist dein Anliegen?» Sie erwiderte: «Ich wünsche, daß du mir eine Bittschrift an den König schreibst.» Der Schreiber wieder: «Welchem König soll ich schreiben, dem Pharao oder dem Hebräer, den er zum Regenten über Aegypten eingesetzt? So du an Pharao die Bittschrift richten willst, dann schreibe ich sie, wenn aber an Josef, den neuen König, dann tu ich's nicht. Denn er ist selbst ein gewandter Schreiber und es ist niemand hier im Stande ein Schreiben aufzusetzen, genügend seinem weisen Sinn.» — Sie darauf zum Schreiber: «So schreibe die Bittschrift, wie ich sie diktiere: An den frommen Josef, der als neuer König in Aegypten regiert, von der Ehebrecherin, der schamlosen. Gruss dem König, voll von Wahrheit und Geradheit. O du rechtschaffender, rechtschaffener, Herr und
54 Knecht, der du unversehens zum König erhoben wardst, ich, die freche und befleckte, beschwöre dich beim Leben deines Vaters, wenn er noch am Leben ist und bei der Liebe deiner seligen Mutter, trage mir die Sünde nicht nach, die ich im ‚Gemach' verübt. Ich habe gefehlt und dich erzürnt und bin dafür aus Ehre in Schande hinabgestürzt; dich aber hat Gott auserkoren und erhöht. Vergieb, Herr, deiner Magd!» — Sie nahm die Bittschrift und ging sie J. selbst zu überbringen. Wie er sie hastig eintreten sah, sprach er zu den Trabanten: «Die da kommt hat ein dringendes Anliegen, macht ihr Platz, frei trete sie herzu und niemand hindere sie, daß ich den Grund erfahre, daß sie so eilt.» Sie trat vor ihn und überreichte ihm die Bittschrift, sich vor ihm zur Erde werfend. Sie hob an, schmerzlich weinend, den Hebräer zu beschwören: «Bei dem Gotte, der dich zum König gemacht im Lande Aegypten und bei dem Leben deines greisen Vaters, des frommen Jaqob und bei dem Hingang deiner Mutter Rahel, trage mir nicht nach den Fehltritt, den ich an dir begangen habe im ‚Gemach'. Fromm bist du und edel,
55 gütig und barmherzig und Herr und König, ich aber eine Sklavin; vergieb mir meinen Fehltritt!» Sowie er ihre Beschwörung vernommen und die Bittschrift gelesen hatte, ließ er sie im Frieden und im Gemüt beruhigt ziehen.[1])

---

[1]) Efrämkommentar zu Gen. 41 (I. syr.-lat. pag. 93). Auch Josefs Herr war zugegen, als Pharaos Träume erklärt wurden, und als er sah, daß nun J. nur noch um den Thron kleiner war als Pharao, lief er spornstreichs nach Hause, und die Eile, mit der er bei seiner Frau eintrat, um ihr die Neuigkeit zu berichten, war ähnlich der ihrigen, als sie s. Z. heraustrat, ihm entgegen, um J. anzuklagen. Er sprach zu ihr: «Der unser Sklave war, ist unser Herr geworden; er, den wir ohne Gewand ins Gefängnis geschickt, ihn hat Pharao mit dem Byssus bekleidet; er, den wir in den Kerker geworfen, er sitzt jetzt auf dem Wagen Pharaos; er, den wir in Fesseln geschlagen, dem ist die goldene Kette umgehängt. Wie soll ich ihm ferner unter die Augen treten, zu dem ich die Blicke nicht mehr erheben darf?» Sie: «Fürchte dich nicht vor dem, den du nicht beleidigt hast. Von jenem Schimpf, der ihn betraf (und) aus unserm Hause (trieb), weiß er sehr wohl, daß er, ob mit Recht oder Unrecht, ihn nur durch mich betroffen. Darum geh' nur ohne Furcht mit den Fürsten und Obersten, die seinen Wagen begleiten, damit er nicht meine, wir sehen ungern die Größe, die ihm zuteil geworden. Und um dir zu zeigen, daß er nicht schlecht ist, so sage ich dir heute die Wahrheit, die das Gegenteil der frühern Lüge ist: Ich war verliebt in Josef, damals als ich ihn verleumdete, und vergriff mich an seinem Kleide, weil ich von seinem Glanze überwältigt war. Ist er gerecht, so zürnt er



Josef verließ alsdann die Hauptstadt und sammelte Getreide in den 7 Jahren, da Fülle herrschte in Aegypten. Aber diese Jahre der Fülle gingen zu Ende und es brachen an die sieben Hungerjahre, die J. vorausgesagt. Da nun Hunger herrschte im ganzen Land und überall, erhoben sich die Aegypter murrend und verlangten Brot. Pharao, dies hörend, wies sie an Josef: «Was immer er mit euch tun will, befolget seinen Rat.» Nun öffnete J. die Scheunen, in denen das Korn gesammelt war, verkaufte und verteilte es nach klugem Verfahren. Um seiner Weisheit und Ehrlichkeit willen hatte ihn ja Gott auserwählt zum Oberhaupte und Verwalter über das Volk Hams. Die Brüder hatten ihn in ruchloser Weise den Midianitern verschachert und die hatten ihn wieder verkauft an die Trabanten Pharaos. Infolge des Bruderneides war er in die Zisterne und zufolge Verleumdung von Potifar in's Gefängnis geworfen worden. Für die ruchlose, schändliche Behandlung, die ihm von den Menschen widerfahren, ward ihm nun von Gott die Ehre, die ihm in Wahrheit zukam. Zum Schatzmeister machte ihn der 56
Herr und er verwaltete das Land, bis die Hungerjahre vorüber waren. Als (Retter eines) Ueberrest(es) [1]) aber sandte ihn der Herr voraus den Söhnen Jaqobs, um sie am Leben zu erhalten, daß sie nicht umkämen zur Hungerszeit. Dies alles hatte der Gott des Alls dem Abraham schon verheißen:[2]) «Dein Same wird seiner Feinde Land ererben. (Um des-

[1]) Gen. 45,₇. *Scharkana* muß hier wohl oder übel im Sinn von *maschrkana* verstanden werden.

[2]) Gen. 22,₁₇

---

darum nicht dir, sondern mir; aber nicht einmal mir wird er, wenn er gerecht ist, böse sein. Denn wäre er nicht verleumdet worden, so wäre er auch nicht ins Gefängnis gekommen und hätte nicht Pharaos Träume ausgelegt, und zu der Größe, von der du erzählst, wäre er nicht gelangt, wenn wir ihn nicht groß gemacht. Ja, so ist's, wir haben ihn groß gemacht. Denn durch die Demütigung ist er erhoben worden und der zweite nach dem König geworden.» — Es ging nun sein (ehemaliger) Herr mit denen, die ihm gratulierten und begleitete zu Fuß den Wagen durch die Straßen der Stadt Misr. Und Josef beschämte ihn nicht, denn er wußte, daß derselbe, der seine Brüder sandte (bestimmte), ihn in die Zisterne auf dem Felde zu werfen und ihn in Fesseln nach Aegypten zu schicken, es auch war, der seinen Herrn ihn ins Gefängnis werfen ließ, auf daß er ihn dann aus der Niedrigkeit auf den Wagen des Pharao erhebe.

Die Efrämhomilie erzählt ganz ähnlich.

Bei Ps.-Bas. macht zuerst Potifar seiner Frau Vorwürfe wegen der Blamage, die sie ihm zugezogen. Sie richten dann an J. ein Bittschreiben, das er mit dem Geschenk eines Prachtgewandes und einer Einladung beantwortet. Als sie mit den geschenkten Kleidern vor ihm erscheinen und ihm huldigen, läßt er sie freundlich Platz nehmen und lacht fröhlich mit ihnen. Zur Herrin sagt er: «Ich danke dir, daß du gekommen bist.» Potifar setzt er über alle Großen seines Hofes.

In der Erzählung Narsais ist deutlich eine Unstimmigkeit zu spüren, indem die Frau Potifars zuerst den Mann beruhigt und dann doch selber auf einmal Angst bekommt, obschon er seinerseits auf die gnädige Gesinnung Josefs hinweist. Narsai scheint die Versionen des Komment. und Bas. zusammengearbeitet zu haben, so gut es ging.

willen, daß er sich grämte, weil ihm Gott bis dahin Nachkommen versagt,
behielt ihm Gott seinen Samen bis an's Ende seiner Tage vor (!).
Schon durch Ismael war er aus seinem Kummer aufgerichtet worden und durch
Isaaq erfüllte sein Herr vollends seine Hoffnung.) Schau auf zum Himmel
und sieh der Sterne Zahl und betrachte die Menge des Sandes am Meeres-
strand, wenn du die Zahl der Sterne und der Sandkörner fassen kannst, so
kannst du auch die Menge deiner Nachkommen zählen. Vierhundert Jahre
lang muß dein Same dienstbar sein im fremden Hause; ein böses Volk,
das mich nicht kennt vom Lande Kanaans wird ihn unterjochen, Sklaven-
dienst zu tun. Dein Same wird sich mehren und erstarken — aber sie
werden mich darob vergessen und werden darum Sklavendienst tun müßen,
bei den Sündern (Götzendienern?), dann werden sie meiner nicht mehr
vergessen und ich werde mich als ihr Retter offenbaren und harte Rache
57 nehmen an ihren Unterdrückern, durch gewaltige Wunder. Dein Same wird
der Fremdenknechtschaft entrinnen und nicht mehr nur Beisassen, sondern
freie Herren werden sie sein in diesem Lande. Durch sie will ich bewei-
sen meine Heldenkraft an allen Völkern, hohe Könige und tyrannische
Völker stürzen. Ihnen will ich unterwerfen die Länder mit allen Provinzen
ihres Machtbereiches, ihnen geben den Tau von der Höhe und das Fett der
Erde. Von dir sollen ausgehen Propheten der Wahrheit und Weltenkönige;
in dir und deinem Samen sollen alle Völker gesegnet werden.»

Durch Josef kam Israels Volk nach Aegypten. Fünfundsiebenzig Seelen,
zwölf Stämme zogen nach Aegypten mit ihren Vätern und es zogen wieder
aus von dort sechshunderttausend waffenfähige Männer. Unter Mose, dem
ersten und größten der Propheten, wanderte das Volk aus Aegypten aus,
mit großem Pomp. Glorreich zog die Hebräertochter aus, geschmückt mit
Kleider- und Juwelenpracht. Durch Meerestiefe bahnte ihr den Weg ge-
heimnisvolles Walten, doch Pharaos Haus, die Unreinen, Unbeschnittenen
58 versenkte es in's Meer. Vierzig Jahre nährte Gott Israel mit Manna in
der Wüste und legte ihnen alle Güte vor, die die Erde hervorbringt, gab
ihnen die Schätze mächtiger Könige und bestimmte ihnen das gute Land
mit der Verheißung des Lebens. Es erwählte die Vorsehung aus ihnen
Propheten und Könige und hob sie weit über alle Völker hinaus. Ein
Lebensferment blieb verborgen im Volke Israel bis zu der Zeit, da aus
ihm hervorbrach das Licht der Welt. Aus dem Stamme Adams, des Urva-
ters von uns allen, sollte entspringen die Lebenshoffnung, deren die Völker
harrten. Weil es das Gebot des Allmächtigen übertreten hatte, ward unser
Geschlecht herabgestürzt von seinem hohen Ehrenplatz. Fünftausend Jahre
ward es überlassen seinem sündhaften Tun. Im sechsten Jahrtausend über-
wallte Gottes Liebe über seiner Schöpfung. Da sandte er seinen Sohn,
unser Fleisch anzunehmen und unser Bild zu erneuen, hob ihn zu sich
empor und setzte ihn zu seiner Rechten im Himmel.

Gepriesen sei der, der den Josef erwählte und ihn verherrlichte auf
Erden und ihn machte zu einer Augenweide und zum Vorbild für alle From-
men, daß sie sich befreien aus fleischlichen Lüsten und das selige, neue
Leben im Reiche Gottes ererben.



## Zweiter Memra.

Herr der Geheimnisse, in dem die ganze Schrift beschlossen ist, leih' 559
mir die Hand zu der Geschichte, die ich zu erzählen unternommen. Du,
dessen Walten überhaupt niemand ergründen kann, mache meinen Geist
reich an deiner unergründlichen Lehre. Du Schatz, so groß, daß aus dir
alle Schätze sich bereichern können — erleuchte mein Inneres mit göttlicher
Lehre. O du Reicher, der sich arm gemacht um unsretwillen, nicht kann ver-
armen der Reichtum deines Wortes, der größer ist, als Alles; nur dem ver-
siegt dein Quell, der nicht verlangt daraus zu trinken — nur dem ist arm
dein Schatz, der nicht daraus schöpft im Glauben. Offen steht die Pforte
zur Lebenslehre dem, der anklopft, geschlossen aber ist sie für den, der sie
liest im Zweifel. Kraft seines Glaubens öffnete sogar der Räuber des Pa-
radieses Pforte, machte deine Liebe den Schächer zum Erstling in Eden.
Aus Liebe machtest du Josef zum König in Aegypterlande; dank deiner
Gunst «verstand er die Sprache, die er nicht kannte.» Dir war er ähnlich, wes-
halb auch «dein Zeugnis ihm aufgetragen ward»[1]); darum ist seine Geschichte
so anziehend, so oft sie auch erzählt werden mag. «Für ihn zu zeugen trug
er Josef auf im Land Aegypten», so merkt denn ihr Verständigen auf diese 60
wundervolle Geschichte, denn sie ist ganz voll von Geheimnissen und
Vorbedeutungen auf Gottes Sohn. Sinnbilder auf Christus hin stützen sie
allerseits: Wo er auch war, da setzten sie ihn zum Oberhaupte, wo er hin-
kam, machte man ihn zum Herrn. Bei Potifar machten sie ihn zum Haupt
der Knechte, sodaß der Neid ihn ins Gefängnis warf und dort ward er zum
Haupte über alle Gefangenen. Aus dem Kerker zog ihn Pharao und mach-
te ihn zum König; auf dem Thronwagen zogen und geleiteten sie ihn durch
ganz Aegypten.

Die Träume Josefs hebe ich jetzt zu erklären an, horcht ihr Verständi-
gen und preiset den, der ihn also erhöht. Aus dem Kelch Josefs des Ge-
rechten hob ich an zu trinken, und mich daraus zu sättigen und zu laben
frohgemut. Das Blut des Messias ist beigemischt dem Kelch des Israelsohnes
und so oft man daraus trinkt, es dürstet einen wieder. So drängt es mich
denn, zu reden von Josef und dem Zuge der Jakobssöhne nach Aegypten-
land, indem wir der Erzählung im Buche Mosis folgen. Das beste an un-
serem Gedicht ist ja, daß es sich richtet nach der Schrift. Ein Gedicht, nicht
aus den Schriften geschöpft, ist wertlos; sehr süß dagegen ist dem Ohr die

[1]) Ps. 81, 6a. Diese Stelle, in allen Josefs-Gedichten zitiert, wird wie
in Onk.-Targum und Pesch. auf die Person Josefs statt wie Sinn und
Zusammenhang fordert, auf den Stamm bezogen. — 6b, wo im urspr.
Text der Dichter in erster Person auf das folgende bezüglich spricht: «Eine
seltsame Sprache höre ich», lautet bei den Syrern: «Eine Sprache, die er
nicht gekannt (die ägyptische) verstand er.» Dies mag der so gern übertrei-
benden Sagenphantasie den ersten Anstoß gegeben haben, zu fabeln, Josef
habe, in der Eile von Gabriel belehrt, dem Pharao in den siebenzig Spra-
chen, die der Vezier kennen mußte, Red und Antwort stehen können.
(Stellen im Midrasch und bei den Qoranauslegern, b. Schap. S. 57 f.)

Rede, wenn sie gefaßt ist in Aussprüche prophetischen Geistes. Jedes Gedicht, in welchem der König Messias nicht erwähnt wird, ist verdächtig und verwerflich, dem Hörer nicht willkommen.

Schwere Hungersnot herrschte in Aegypten und im Lande Kanaan. Das war der Grund für Josefs Brüder, zu ihm zu ziehen nach Aegypten. — Elf Garben waren ja niedergesunken nach der Schrift und elf Sterne, wie es Josef schaute im Lande Kanaan. So mußten sie hinabziehen nach Aegypten und vor dem Träumer sich verneigen. Ein großes Geheimnis des Gottessohnes führte sie hinab, auf ihr Angesicht mußten sie niederfallen vor dem Rahelsohne, wie es auch allen Kreuzigern ergehen wird am Tage der Auferstehung! Erscheinen wird er in seiner Herrlichkeit und niederfahren zu richten Lebendige und Tote und auch wenn sie es nicht wollen, werden sie dem Gottessohne huldigen müssen.

Hier steht ein Christusgeheimnis vor mir, das mich nicht schnell auf meinem Wege vorwärtskommen läßt. Josef und seine Brüder haben mit ihrer Geschichte die des Herrn vorgebildet, all dies in Aegypten ist dem (vom) Gottessohn geschehen: Josefs Geschichte gilt also auch für die des Herrn, wir werden sehen, wie ähnlich die eine der andern ist.[1])

Einen Traum hatte Josef geschaut, aber die Brüder wollten ihm nicht
62 glauben, je mehr er träumte, umsomehr haßten ihn die Falschen; so redete auch der Herr in Gleichnissen mit denen, die ihn kreuzigten, aber je mehr er redete, destomehr haßten sie ihn. — Bei den Aegyptern aber fand Josef Glauben mit seiner Traumdeutung, wie denn die Heiden auch an unsern Herrn und seine Gleichnisse glaubten. — Josef offenbarte sich seinen Brüdern im Saale, Josefs Herr seinen Jüngern im Obergemach. — Den frommen Josef ließ seine Herrin ins Gefängnis setzen, unsern Erlöser nahm Zion gefangen im Grabe. — Josef trat wieder hervor aus dem Kerker und legte seine (Sträflings-) Kleider ab und unser Herr ging aus dem Grab hervor, mit Herrlichkeit angetan. — Josef deutete dem Pharao die Träume nach derem wahren Sinn und setzte sich auf den Richterstuhl als König Aegyptens, unser Herr aber offenbarte sich und gab sich kund den Jüngern, fuhr auf und setzte sich zur Rechten des Vaters, der ihn gesandt. — Josef erkaufte mit gewöhnlichem Brot ganz Aegypten, der Herr mit seinem Leib und Blut die ganze Welt, darum sang David in seinen Psalmen: Er ließ Josef Zeugnis ablegen in Aegypten. Die Sohnesgeschichte war es, die mich reizte, an die Geschichte Josefs zu gehen und so mache ich mich denn daran, um schnell zum Schluß zu kommen.

Es reisten Josefs Brüder nach Aegyptenland, um Korn zu holen den
63 armen Hungernden daheim. Die schwere große Hungersnot zwang Jaqob, sie zu senden, das große Geheimnis des Gottessohnes führte sie dorthin. Er sprach zu seinen Söhnen: ich hörte, daß in Aegypten Korn vorhanden sei, so ziehet hin und bringet welches her, damit ihr nicht Hungers sterbet. Als sie aufbrachen, anbefahl Jaqob den Söhnen: Ziehet eures Weges in

[1]) Man beachte, daß hier fast durchwegs andere Vergleichspunkte zwischen Jesus und Josef genannt sind, als in der ähnlichen Aufzählung der Efräm-Homilie, S. 51.



Eintracht, Liebe und Güte. Sehet zu, daß ihr nicht zanket unterwegs, freundlich und einmütig wandert miteinander auf dem Hin- und Heimweg.[1]) Den Benjamin aber lasse ich nicht mit euch gehen, damit ihn nicht ein Unglück treffe auf dem Weg und Leid über meine alten Tage bringe. Es ist genug, daß Josef mich dem Tode nahe brachte. Da soll nicht ein Kummer um Benjamin mich ganz darnieder werfen. Wenn bei seiner Geburt die Mutter ihn «Sohn meiner Schmerzen» nannte, wie würde ich erst bei seinem Tode vor Schmerz um ihn zusammen brechen! Zwei Söhne hatte ich, die mein Trost waren, einer ward mir entrissen, ich weiß nicht, was mit ihm geschah. Nein, meinen Jüngsten, an Josefs statt die Stütze meines Alters, den laß' ich nicht mitgehen, der bleibt bei mir. Mein Herz bezeugt mir, ihr werdet um Einen kleiner an Zahl zu mir zurückkehren, sowie es der Fall war bei
eurer Heimkehr vom Felde. Aber ziehet im Frieden, der Gott meines 64
Vaters ziehe mit euch und lasse euch reichlich Gnade finden bei jenem Herrn, wie ich denn gehört, daß der Herr von Aegypten barmherzig sei und auch die Fremden freundlich aufnehme, wie weiland Abraham.

Nur noch eines habe ich euch jetzt zu sagen: Ihr seid jetzt euer Zehn, aber nur Neun werden wiederkehren, Einer wird bleiben. Sollte es geschehen, daß einer ein Traumgesicht hätte, so verrate er nichts davon, damit es ihm nicht zum Anstoße werde, ja es erzähle keiner von euch einen Traum seinen Brüdern, damit es ihm nicht gehe, wie dem jungen Josef mit seinen Träumen, denn, das ist die Wahrheit, um seiner Träume willen ward er dem Vater entrissen. Damit nahmen die Männer Abschied von Jakob, der ihnen nochmals gebot: Keiner kränke den Bruder.[1])

Als sie nun nach Aegypten kamen und vor Josef traten, warfen sie sich vor ihm, als einem König, auf die Knie. Er sah auf den ersten Blick, daß es seine Brüder waren; doch er verstellte sich und flößte ihnen Furcht ein, wie Aegyptern. Als wären's fremde Leute, redete er zu ihnen, in kluger Absicht, und fuhr sie drohend an, als wollte er sie töten. Er reizte sie, alles zu bekennen, was sie getan und in ihrer Angst vor ihm die Wahrheit
zu gestehen. Und zwar war ein Dolmetsch zwischen ihm und ihnen, der 65
Josefs Worte an seine Brüder übersetzen mußte. Er verbarg vor ihnen die Kenntnis der Sprache ihrer Väter und redete mit ihnen auf aegyptisch. Aus kluger Berechnung tat er dies, damit sie nicht inne würden, daß er es sei, den sie verkauft. Um zu erfahren[2]), was sie untereinander redeten, verriet er's ihnen nicht — sie sollten es nicht inne werden, daß er sie kenne. Und in den Worten, die er nun zu seinen Brüdern sprach, sollte ein großer Zorn auf sie zum Ausdruck kommen: «Sagt mir, Männer, wer ihr seid, und was ihr hier wollt, und welches das Land, wo eure Väter geboren. Wozu seid ihr gekommen, wer hat euch nach Aegyptenland gesandt? Ob ihr alle vom gleichen Orte her, tut mir zu wissen, oder stammt etwa ein jeder von

[1]) Die Mahnung Josefs Gen. 45, 24: «ereifert euch nicht auf dem Wege» (deren genauerer Sinn übrigens nicht ganz festzustehen scheint) wird hier vorausgenommen und Jaqob in den Mund gelegt.

[2]) Da hier «*metul d'*» „damit" und nicht ‚weil' bedeuten wird, ist wohl statt dem Perfekt das Imperfekt zu lesen: *neda*.

euch von einem (eigenen) Orte, oder solltet ihr alle aus ein und demselben Stamme sein? Sehe ich doch, daß ihr euer zehn seid, ihr seltsamen Männer! Ist's aber wirklich so, dann umso besser für das Land, das euch erzeugt. Nur weiß ich nicht, ob ihr am Ende Spione seid. Dem von Chaldäern gleicht der Ausdruck eurer Gesichter und auch im diebischen Aussehen seid ihr ihnen ähnlich. Hat der König, der euch sandte, euch etwa falsche Kleider angelegt und seid ihr mit der Absicht des Kundschaftens hiehergekommen? Solltet ihr auch keine Chaldäer sein, so scheint ihr ihnen doch verwandt, dem Aussehen nach, ich glaube es euch nicht, daß ihr keine Spione seid, solche Diebsgesichter habe ich noch nie gesehen. Beim Leben des Pharao schwöre ich und lüge nicht, daß ihr zum Zweck der Kundschafterei in's Land gekommen seid. Verhehlt mir nicht, woher ihr seid und was ihr wollt, denn einen Becher habe ich, der alles Verborgene kund zu tun vermag.» Dabei blickte Josef seine Brüder zornig an und sie schauten alle zu Boden vor sich hin. Nicht einer von ihnen wagte Josef anzublicken, sie alle hielten den Kopf gesenkt aus Angst. Josef sprach: «Weshalb denn schweiget ihr und tut Keiner den Mund auf, um mit mir zu reden. Schlau seid ihr und geht mit Listen darauf aus, eure Taten trügerisch zu entschuldigen.» Sie antworteten: «Höre, Herr, auf deine Knechte und laß uns vor dir reden. Nicht sind wir Lügner wie du behauptet hast, der Herr ist Zeuge, daß wir vor deiner Hoheit nicht lügen. Wie viele wir sind, sagen wir dir in Einfalt (aufrichtig). Unser Vater ist ein Ehrenmann vom Stamme Abrahams; seines Vaters Name war Isaaq und sein eigener Jaqob. Von vier Frauen, die er im Hause Labans, in Haran, nahm, zeugte er zwölf Söhne, unser greise Vater Jaqob.
7 Und nun sind wir, unser zehn Männer hergekommen, der jüngste Bruder, Benjamin, blieb beim Vater. Und noch einen Bruder hatten wir, mit Namen Josef, der war sehr schön und der greise Jaqob liebte ihn mehr als uns alle; sein Rock war mit Aermeln und Zierart versehen. Wie wir nun alle miteinander die Herden weideten auf dem Felde, gab ihm der Vater Wegzehrung und schickte ihn zu uns nach Dothan. Unterwegs aber verirrte er sich, weil er noch so jung war und vermochte nicht nach Dothan zu gelangen, wo wir weilten; denn es ist eine Einöde, voll von wilden Tieren. Vielleicht hat ein Löwe auf dem Wege ihn angefallen und zerrissen; es ist nie bekannt geworden, was ihm zustieß und zu seinem Tode führte. Nie haben wir den Jüngling wiedergesehen seit jener Sendung, nie ist er heimgekehrt zum Vater. Wir verließen dann Dothan und wandten uns nach einem anderen Gebiet und unterwegs stießen wir auf einen Rock der über und über blutbefleckt vor uns lag. An den Aermeln erkannten wir, wem er gehöre. Wie wir ihn fanden, überkam uns bitteres Weh, wir suchten nach der Leiche, aber konnten sie nirgends finden. Kreuz und quer durchsuchten wir eifrig das ganze Gefilde, aber nicht einen Knochen fanden wir, uns seines Todes zu vergewissern. Da wir nun jenen Rock dem Vater überbrachten, da tröstete er sich damit alltäglich in seinem Leide. So oft er nämlich Josefs gedachte, weinte er elendiglich, dann nahm er schnell den Rock hervor und tröstete sich daran. Mehr als uns alle liebte er diesen Rock und betrachtete ihn, wie wenn es Josef selber wäre. Mit Freuden- und Wehmutstränen umarmte und küßte er ihn und Leid und Freude mischten



sich, wenn er ihn herzte. «Mein Sohn Josef, mein Geliebter», pflegte er dann zu dem Rock zu sagen. So tröstete er sich Tag und Nacht in seinem Schmerze. Sieh, wir sprechen ganz offen vor deiner Hoheit, wir sind keine Lügner und auch Spione sind deine Knechte nicht, wie du behauptet hast.»

Josef sprach: «Macht mir nicht soviel Ausflüchte und redet nicht soviel unnötige Dinge. Beim Leben Pharaos, schwöre ich, daß ihr nicht aufrichtig seid und glaube nicht, ihr Männer, daß ihr keine Spione seid; ihr sehet ganz Spionen gleich, streitet es nur nicht ab. Nur ein Vorwand war euch der Handel, um in's Land einzudringen.» 69

Josef befahl nun, sie gefangen zu legen und drei Tage weilten sie im Kerker, nach der Schrift. Drei Tage litten sie dort Pein, dann ließ Josef sie wieder aus dem Kerker holen und sprach: «Ich bin an Gottes statt, ihr Männer tut, was ich euch gebiete, dann bleibt ihr am Leben. Neun von euch dürfen von dannen ziehen, einer bleibt hier zurück, bis daß der erwähnte Benjamin vor mir erscheint. Hier, vor euren Augen binde ich den, der bleiben muß; sobald ihr den jüngsten Bruder bringt, laß ich ihn wieder los. Beim Leben Pharaos schwöre ich euch untrüglich, daß euch kein Leid widerfahren soll in Aegypten, wenn ihr wiederkommt. So nehmt denn Getreide mit und bringt es den Hungernden daheim, doch ohne Benjamin zu bringen, dürft ihr nicht wiederkommen. Daran soll man erkennen, ob ihr aufrichtig seid, daß ihr den jüngsten Bruder bringt, eurer Aussage gemäß. Ihn führet her, daß ich ihn sehe, dann wird man euch glauben, daß ihr keine Späher seid, wie ich behaupte. Also, Benjamin will ich sehen, euren Jüngsten, dann will ich euch gerne vom Segen Aegyptens spenden. Bringet ihr ihn aber nicht her, so geltet ihr mir als Spione und Lügner in allem, was ihr mir gesagt.» Damit beschloß Josef seine Worte und schwieg. 70

Sie begannen auf hebräisch zu reden: «Wahrlich, das Blut unseres Bruders schreit wider uns und mit dem Maße, womit wir maßen, wird uns vergolten. Da wir den Freigeborenen nicht schonten, indem wir ihn verkauften, wie können wir da den Herrn anrufen, daß er uns helfe? Ja, des Freigeborenen haben wir nicht geschont und hatten kein Mitleid mit dem misshandelten Bruder, trotzdem er uns dort so kläglich anflehte. Vielleicht fordert er nun hier in Aegypten sein Blut von uns; und nimmt jetzt dieser Mann Rache für ihn, weil wir gesündigt.» Da sprach Ruben: «Ich bat euch - aber ihr hörtet nicht auf mich -: an ihm, der unser Fleisch, wollen wir uns nicht versündigen, denn er hat uns nichts zu Leid getan. Erinnert ihr euch nicht, wie ich kniefällig euch anflehte und bat, ihn nicht zu verkaufen? Doch ihr wolltet nicht auf mich hören. Ich sagte euch, Brüder, ihr solltet ihn in die Grube werfen und dieses riet ich, damit er gerettet werde und zum Vater zurückkehre. Ich entfernte mich ein wenig von der Zisterne, der Herde zu und in meiner Abwesenheit verkauftet ihr ihn den Midianitern. 71
Als ich wiederkam, da suchte ich ihn in der Grube und fand ihn nicht und ich zerriß mein Gewand, im großen Schmerz um meinen Bruder. Ihn habt ihr verkauft, mich gekränkt und Gott erzürnt. Nun hat er uns preisgegeben und das ist nun die Strafe, daß wir Sklaven sein müßen, hier im Land

Aegypten. Vielleicht habt ihr sogar den Bruder gemordet und mich belogen, wahrscheinlich ist's so wie ich sage, ihr habt ihn getötet. Nie ward ja erhört, daß jemand einen nackt in die Sklaverei verkauft hätte, wie ihr ruchloser Weise es getan.»

Sie erwiderten: «Das alles hat Juda geraten, er sagte uns, wir sollen ihn den Midianitern verkaufen.» Juda sprach: «Ihr zogt die Schwerter, ihn zu töten; statt daß er sterbe, riet ich euch dies, Gott ist mein Zeuge.»

Sie ahnten nicht, daß Josef alles verstand, was sie sagten; denn sie redeten hebräisch, in der Meinung, er verstehe es nicht. Josef aber hörte zu und konnte sich nicht des Weinens enthalten, ob der traurigen Reden, die da über ihn geführt wurden. Er zog sich in's Gemach zurück und weinte sich dort aus, damit sie es nicht merkten. Dann wusch er sein Antlitz und trat wieder zu ihnen, mit ihnen zu reden. Er verabschiedete sie freundlich
72 mit den Worten: «Nehmt Getreide und bringet es den Hungrigen daheim. Zieht hin im Frieden und kehrt mit Freuden wieder samt Benjamin, doch ohne ihn dürft ihr nicht wiederkommen.»

Den Hausvorsteher aber wies er an, sie zu entlassen, ihnen Korn mitzugeben und jedem sein Geld auf seine Last zu legen. «Tu' dies', ohne daß sie's merken und inne werden, eh sie bei ihrem Vater anlangen.» Es tat der Hausvorsteher, wie ihm aufgetragen war und gab ihnen Korn, auch legte er das Geld in ihre Säcke, ohne daß sie es bemerkten.

Wie sie nun nach der ersten Tagereise zum Nachtquartier gelangten, öffnete einer von ihnen seinen Sack und fand sein Geld. Sie wurden beunruhigt und bedrückt, da sie dachten, die Aegypter hätten es hinterlistiger Weise so gefügt, daß all ihr Geld zurückgekommen war, ohne daß sie es merkten.

So gelangten sie denn heim zu ihrem Vater in's Land Kanaan und jeder neigte das Haupt vor seinem Vater. Sie alle weinten vor ihm aus tiefem Herzeleid um ihren Bruder Simeon, der in Aegypten hatte bleiben müssen an Benjamins statt. Sie hatten Angst, ihm von Simeon etwas zu sagen, er könnte sonst denken, sie hätten ihn umgebracht wie seinen Sohn Josef. Ein jeder bedeutete dem andern, er solle doch reden, indem sie einander zuflüsterten. Da sprach Jakob zur Schar der Söhne: «Warum flüstert
73 ihr, was habt ihr einander so zuzuwinken? Das Licht scheint helle, wollet es nicht verdunkeln;[1]) ich sehe ja, wie ihr einer mit dem andern tuschelt. Wie kommt es, daß ihr um einen geringer an Zahl zurückkehrt? Ich sehe ja, daß Simeon nicht da ist und daß euer nur noch neun sind. Wie schlecht muß doch eure Aufführung gewesen sein, daß bei eurer Rückkunft einer aus der Zahl fehlt. Habt ihr mir etwa heute zum andern Male einen Rock gebracht? So gebt ihn mir und scheuet nicht davor zurück — und wenn's der Simeons sein sollte, so nehme ich ihn, wie einst den Josefs. Zögert nicht, alles zu sagen, was geschehen, wenn nur nicht seine Kleider mit Blut befleckt sind, wie die Josefs und ihr nicht einen neuen Kummer über mich gebracht habt. Von der Trauer um Josef ward mein Augenlicht geschwächt und nun soll ich mich über Simeon abhärmen in selbsteigenem Schmerz. In seinem Greisenalter verfluchte mich einst Isaaq, weil ich ihn betrogen,

[1]) Wahrscheinlich sprichwörtliche Redensart.



nun muß ich büßen für die Stricke,[1]) die ich über Bruder Esau geworfen.» Sie antworteten und sprachen zu ihm: «Höre Vater, wir wollen vor dir reden und dich in deinen alten Tagen nicht belügen in der Angelegenheit. Gräme dich nicht, greiser Vater,» sagten sie ihm, «wir bringen dir ja nicht den Rock von deinem Sohne Simeon. Sorge dich nicht um ihn, denn er lebt wohlbehalten und ist in Aegypten; wenn wir wieder hinziehn, bringen wir ihn zurück.» Jaqob frug: «Was ist der Grund, daß er dort blieb? Tut es mir kund und zu wissen und verhehlt mir Simeons halber nichts.» Sie antworteten: «Gefangen ist er dort an Benjamins Statt und wenn unser jüngster Bruder nicht mitgeht, so läßt man ihn nicht los. Der Herr Aegyptens verlangt deinen jüngsten Sohn zu sehen. Zieht er nicht mit, so muß jener im Kerker sterben.» Sprach Jaqob: «Warum habt ihr mir das Leid angetan und zum Aegypterherrn von Benjamin gesprochen?»

Sie antworteten dem greisen Jaqob: «Höre, Vater, daß wir dir alles erzählen, was uns auf dieser Reise zugestoßen ist. Auf deinen Befehl zogen wir nach Aegypten wegen der Hungersnot, damit wir nicht der Nahrung entbehrten für unser zeitliches Leben. Es sah uns der Mann, der über Aegypten herrscht und bekam Angst vor uns, denn er hielt uns für Späher die das Land auskundschafteten. Wir schworen bei Gott: ‚Deine Knechte sind keine Späher, wie du behauptest', aber er glaubte uns nicht. Wir schworen beim Herrn der Heerschaaren, dem Schöpfer des Alls, er aber schwor uns beim Leben Pharaos des Königs von Aegypten. (Im Namen des Herrn geruhte er nie zu schwören, soviel wir hörten, sondern immer nur beim Leben Pharaos.) Wir erzählten ihm nun von dir, daß du ein Ehrenmann seist, er aber schüttelte nur den Kopf, riß den Mund[2]) auf und machte eine abweisende Gebärde. Der Mann fragte nach unserer Familie, wir gaben ihm Auskunft, auch über Josef, den Vermißten, und Benjamin; aus Furcht vor ihm wollten wir nicht lügen, daß er uns nicht töte. Wir wußten ja auch nicht, daß er den Benjamin von uns fordern werde, sonst hätten wir, selbst wenn es unser aller Tod gewesen, das nicht verraten. Womit wir glaubten uns reinigen zu können, damit beschuldigte er uns. In's Gefängnis ließ der Mann uns sperren für drei Tage, dann, nachdem wir solange darin verharrt, ließ er uns wieder hinaus und vor ihn führen, wir traten vor ihn mit großer Angst, da wir erwarteten, er werde uns dem Tode überliefern. Er saß auf seinem Thron, um ihn Vornehme allerseits. (Ertappten?) Füchsen glichen wir dort unter den Aegyptern. Der Landesherr öffnete seinen Mund und redete mit uns durch einen Dolmetsch, der zwischen ihm und uns stand. «Wenn ihr denn nicht Späher seid, wie ich behaupte, so bringt den Jüngling her, daß ich ihn sehe, dann wird man euch glauben. Neune von euch mögen das Korn heimbringen, einer bleibt zurück, bis jener Benjamin kommt, von dem ihr mir gesprochen.» Und in unserer Gegenwart ließ er Simeon in harte Fesseln schlagen und in einem finsteren Gelaße ihn gefangen legen. Er schwor uns beim Leben Pharaos: «Wenn ich euch nicht sehe mit Benjamin, so dürft ihr nicht wieder herkommen.»

[1]) Statt *chuble* ist wohl zu lesen: *chable*.
[2]) Derselbe Ausdruck wie Ps. 22, 8 (Hausheer).

Das Geld, das wir mitgebracht, hatte der Hausvorsteher in Empfang genommen, doch als wir abgereist, fanden wir's oben in den Säcken. Nun Vater, daß Simeon am Leben bleibe, hängt ab von dir, und wenn du Benjamin nicht mitschickst, muß Simeon sterben. Dies eine noch sagen wir, um jetzt zu schweigen: Das Angesicht des Königs sehen wir nicht wieder ohne Benjamin.»

Spricht Jaqob: «Ich anbefehle ihn dem Herrn der Heerscharen, dem ich auch den geliebten Josef anbefahl, als ich ihn aussandte.» Darnach wartete Jaqob kurze Zeit, denn er kämpfte mit sich, was er tun solle: «Wenn ich den Knaben gehen lasse, so kann ihn auf der Reise ein Unfall treffen und lassen wir ihn nicht gehen, so muß sein Bruder Simeon dort bleiben. Lange verzog Jaqob, das Korn ging zur Neige, die Hungersnot quälte ihn und er war gezwungen, sie ein zweites Mal zu senden. Jaqob sah sich zwischen die Hungernden und Benj. gestellt; das eine war bitter und das andre drängte hart, wie würde es kommen? Sie hinab zu senden, damit sie Brot brächten, hatte er Angst und fürchtete, sie werden ihm wieder von Benj. sprechen und mit bloßem Schweigen konnte er doch das Ungemach Simeons und den grausamen Hunger nicht abwenden. Kinder hatte sein gefangener Sohn Simeon und die taten ihm sehr leid. Schmerzlich war ihm das Ungemach Simeons, wie das Josef's und größer war das Leid dieser Kinder als das ihres Vaters. Er sah, wie sie sich abhärmten als wären sie Waisen und seine Tränen floßen um ihrer und Simeons willen. «Was wartet ihr», sprach Jaqob zu den Söhnen, «brecht auf, nach Aegypten hinabzuziehen und Korn zu holen, damit wir nicht Hungers sterben. Doppelt soviel Geld nehmt mit für den Herrn von Aegypten und dasjenige, das ihr zurückgebracht, nehmt wieder mit, auf daß ihr nicht in Verlegenheit kommet.» Sie antworteten: «Es gibt für uns keine Möglichkeit nach Aegypten zu ziehen, wenn du nicht Benjamin mitgehen lässest. Wenn Du uns hinziehen heißest ohne Benjamin, wie du meinst, so wirst du uns nie mehr sehen — so hat er uns gesagt. Laß den Jüngling mit uns gehen, er bleibe nicht zurück, dann ist es uns um Simeon, der dort gefangen liegt, nicht bange. Bei dem Gotte, dem du dienest samt deinen Vätern und der Hoffnung, auf die du bauest, Josef wiederzusehen, laß den Jüngling mit uns gehen und ängstige dich nicht. Auf, entlaß uns mit deinem Segen, der uns begleiten möge!»

Da sprach Jaqob zur Schar der Söhne: «So nehmt den Bruder mit, ich befehle ihn in Gottes Hand und in die eure. Aber mich sollt ihr gar sehr beweinen, alle die ihr mich kennet; denn von den zwölf Söhnen, die ich erzeugt, erlebe ich nur Kummer. Von mir geschieden ist Josef und ich weiß nicht, was ihm geschah; den Simeon habt ihr im Gefängnis gelassen. Nun wollt ihr auch den jüngsten Sohn mir entziehen, dann bin ich der beiden Raheissöhne beraubt.» Er sprach weiter zu den Söhnen: «Wer will mir Bürge sein für den Jungen? Nur mit Bürgen lasse ich ihn ziehen und würde auch der böse Hunger alle Meinigen töten. Ohne Bürgen lasse ich ihn nicht ziehen; wenn mir einer sagt: ‚Ich bürge für ihn', dann nehmt ihn mit und ziehet hin, der Herrgott gebe euch Heimkehr.» Ruben sprach: «Ich bürge für den Jungen und nehme ihn in meine Obhut bis ich ihn in



deine Hand zurückgebe. Laß ab von deinem Starrsinn und laß dich's nicht
gereuen, denn wir dürfen zu Gott hoffen, daß er bald heimkehre. Dein
Gebet samt deinem Segen laß uns begleiten und der Herr wird den
Weg vor uns ebnen nach seinem Wohlgefallen. Zwei Söhne habe ich, die
gebe ich dir hin und wenn ich ihn nicht wiederbringe, so töte sie, wenns 79
dir gefällt.» Jaqob sprach: «Ich nehme deine Bürgschaft nicht an, denn du
meinst es nicht aufrichtig und voll von Trug sind deine Reden. Du hast
mich mit deinem Worte schwer geärgert, ja erzürnt, daß ich deine Söhne
töten solle, wenn mein Sohn Benjamin nicht wiederkehre. Wenn ihr von
mir fort seid, an wem soll ich mich freuen, so ich an euch und euren Kindern
mich nicht mehr trösten kann. Den Sohn, der seines Vaters Bett geschändet
hat, nehme ich nicht an, er soll mir nicht Bürge sein für Benjamin.»[1]
Da sprach Levi: «Wenn Ruben, der Erstgeborene, dir nicht genehm ist, so
will ich, der Dritte, dir für ihn Bürge sein.» Jaqob sprach: «Auch dich, Levi
nehme ich nicht an. Denn schlimmer ist deine Sünde und der Frevel, den
du verübt, als der des Bruders. Eine schlechte Quelle voller Zornmut bist
du, Levi, und dem Zorne anvertraue ich meinen Sohn nicht, zumal da der
gefesselte Simeon dein rechter Bruder ist; da könntest du am Ende Benjamin
preisgeben, um jenen zu retten; ich verschmähe deine Bürgschaft, wie
die Rubens. Dir schenke ich ebensowenig Vertrauen[2]) wie dem Ruben, der
dein Vollbruder ist. Ihn schließe ich aus aus der Zahl meiner Söhne,
der mein Lager befleckt hat und dich und Simeon zerstreue ich unter den
Stämmen.»[3]) Nun wollte Juda, der vierte Sohn, Bürge werden für den 80
Bruder, doch er bangte, daß der Greis auch ihn verwerfen möchte. Als
Juda sah, wie Ruben wegen Bilha verworfen ward, fürchtete er, verworfen
zu werden wegen Thamar. Und je mehr er dies bei sich überdachte, mußte
er sich sagen: «Zum Vater zu reden oder nicht zu reden, vor beidem scheu'
ich mich.» Endlich aber, wenn auch mit Angst und Scheu, faßte er sich ein
Herz, zum Vater zu reden wegen Benjamin: «Ich bürge für den Bruder und
bringe ich ihn nicht zurück, so will ich, Vater, die Schuld tragen mein Leben
lang. Bis zum Tod bring' ich mein Leben dar für ihn, und wenn der Tod
uns alle ereilen sollte, so rechne ihn gleichwert mit uns.» Jaqob sprach:
«Ich nehme deine Bürgschaft an, um des Knaben willen weise ich dein
Wort nicht[4]) zurück. Der starke Gott hat ja in seinem Heilsplan seinen
Sohn dir anvertraut und aus dir wird er entspringen, so mache ich dich
auch heute zum Treuhänder für Benjamin. Einem Löwenjungen übergebe
ich meinen Sohn Benjamin, denn aus jedem Rachen vermag es ihn zu retten,
den Stab meines Alters. Der Kraftfülle,[5]) die in deinen Gliedern steckt,
anvertraue ich den Sohn meines Alters, du wirst ihn wiederbringen.»[6]) Jaqob 81

[1]) Beiläufig sei hier erwähnt, daß nach dem Efräm-Komm. (und Jaqob von Sarug) Jaqob Ruben später um seines Eintretens für J. willen wieder zu Gnaden angenommen hat; s. Schapiro S. 25.

[2]) Ich lese: *la lak mascharna.*

[3]) cf. Gen. 49, 4, 7.

[4]) Im Text fehlt die Negation, ohne die aber der Vers unverständlich ist.

[5]) Wörtlich «Lebensschatz»; [6]) Entweder ist *fane* zu lesen oder *hu* auf das Löwenjunge (masc.) zu beziehen.

nahm den Sohn bei der Hand und übergab ihn Juda. Sichtbarerweise übergab er ihn diesem, im verborgenen aber seinem Herrn, daß er ihn wiedererstatte. Benjamin hob an und sprach: «Gedenke meiner, Vater, vergiß mich nicht, bis ich heimkehre und dein Angesicht wiedersehe.» «Höre, mein Sohn, wenn du etwa unterwegs ein Traumgesicht hast, so offenbare es den Brüdern nicht, damit sie dich nicht umbringen wie Josef. Ich übergebe dem Herrn meinen lieben Sohn; der wird binnen kurzem dich heimbringen zu deinem Erzeuger.»

Die Brüder Josefs nahmen nun Abschied von Jaqob und gelangten wieder in's Land Aegypten, in Freude und Furcht. Sie zogen freudig dahin, weil ja Benjamin bei ihnen war und sie nun keine Vorwürfe mehr zu gewärtigen hatten von Josef, dem Könige Aegyptens. «Nun können wir dem Herrn von Aegypten offen in's Angesicht schauen, da sein Verlangen nach Benjamin erfüllt ist.» Froh also waren sie darüber, daß der «Sohn des Alters» mit ihnen zog, und doch voll Angst, Josef könnte sie wieder hart behandeln.

Der Hausvorsteher sah die Söhne Jaqobs und meldete Josef, daß die Männer angekommen seien und den Jüngsten mitgebracht hätten. «Er sieht in Wahrheit dir gleich, er muß dein Bruder sein — und wenn er spricht,
82 so scheint es deine Stimme zu sein. Kein Maler vermöchte ein Bild zu
malen, das dir so gliche, wie er selbst dir gleicht. Und wenn du auch nur den Tonfall seiner Rede hörst, ohne ihn noch zu sehen, so mußt du bezeugen, es sei deine Stimme und die keines Andern. Und wenn er bekleidet wäre mit diesen deinen Gewändern, o König, so könnte ihn niemand von dir unterscheiden. Bei der Seele Rahels hörte ich ihn schwören vor seinen Brüdern, wie ich's auch aus deinem Mund gehört. Schwören hört ich ihn auch beim Leben Josefs, wehmutsvoll, wie's auch deine Gewohnheit ist.»

Josef fragte: «Aus welchem Anlaß schwor er so und weshalb verlangten sie Eide von ihm?» «Ich hörte ihn schwören bei der Seele Rahels und beim Leben Josefs, da schalten ihn seine Genossen in heftigem Zorn: ‚Schweig' und erwähne nicht den Tod deiner Mutter hier in Aegypten und nicht den Namen des Josefs, dieses Lügners und Träumers.' Und alsbald da er dich sah und in dein Antlitz schaute, sagte er seinen Brüdern, daß der Herr von Aegypten dem Josef gleiche; da schalten ihn seine Brüder: ‚Das darfst du nicht noch einmal sagen, daß der Herr von Aegypten deinem Bruder Josef so sehr gleiche'.»

Josef sagte zum Hausvorsteher: «Höre was ich dir sage, das sei ein
83 Geheimnis zwischen dir und mir, verrate es niemand — diese Männer sind
meine Brüder und sie haben mich verkauft und dieser Jüngste ist meiner Mutter Sohn — kein Mensch soll es wissen! — Den Arabern haben mich meine Brüder verkauft Träume wegen und diese verkauften mich nach Aegypten in Potifar's Haus. Aus Neid verkauften mich die Brüder, ohne daß ich mich gegen sie verfehlt und Potifar warf mich unschuldiger Weise in's Gefängnis.»

Auf seinen Befehl erschienen die Brüder alsdann vor ihm und als er sie sah, überwallte sein Herz und kam die Liebe mächtig über ihn. Er



wandte seinen Blick besonders Benjamin zu und mußte dabei gewaltsam seine Tränen zurückhalten, denn der nahm sich wie eine Waise aus inmitten seiner Brüder. Nachdem er sie gesehen, zog er sich in sein Gemach zurück und weinte dort sein Weh aus, dann wusch er sein Angesicht und trat wieder heraus. Wie er die Schar seiner Brüder musterte, war Benjamin ganz versteckt unter ihnen. Josef sprach: «Welches ist nun der Jüngling von dem ihr mir gesagt?» Sie antworteten: «Der da ist's, er, Benjamin.» Da hob Josef seine Hand und legte sie ihm auf's Haupt und sprach: «Gott erbarme sich deiner Jugend. Wieviel Widerwärtigkeiten hatten deine Brüder zu erdulden deinetwegen und Simeon liegt sogar in Gefangenschaft! Auf die-
sem, wie ihr erzählt, liegt ein zwiefach schweres Ungemach: daß die Mutter 84
ihm gestorben und zweitens, daß der Bruder verloren ist.» Dann tat Josef den Mund auf, den Bruder zu segnen, indem die Brüder die Segensworte hörten und darüber in Zorn gerieten: «Der Herr, der Himmel und Erde schuf, wird dir gnädig sein, und dein Leid hinwegnehmen, daß du deinen Bruder wiedersehest voller Freuden. Dann wirst du sagen können: Deine Segnungen haben sich erwahrt, ein gerechter war der Mann, der mich segnete, und sie sind an mir in Erfüllung gegangen. Dann wirst du inne werden, daß es auch in Aegypten Fromme gibt, denen Gott alles gewährt, was sie erbitten.»

Darauf befahl Josef dem Hausvorsteher: «Führe die Männer in den Saal, sie sollen mit mir Mahlzeit halten.» Der Hausvorsteher führte sie dem Befehl gemäß hinein, aber beim Eintreten kam Angst über die Männer und es bebte ihr Herz. «Wegen des Geldes, das mit uns zurückkam, führt man uns da hinein, vielleicht führen sie eine List im Schilde, uns zu verderben.» Die Männer sprachen: «Höre, Hausoberster und laß uns vor dir reden. Wenn wir, ohne unser Wissen, Tadel verdienen, so wollest du uns belehren. Das Geld, das wir dir übergaben bei der ersten Reise, das fand ein Jeder wieder oben in seinem Sacke, dies Geld vom vorigen Mal bringen wir jetzt zurück, ohne Abzug und zugleich neues, um wieder Korn
den Hungrigen bringen zu können.» Der Hausoberste antwortete, freund- 85
lich mit ihnen redend: «Das mache euch keine Sorgen, daß ich euch das Geld wieder beigelegt habe. Der Gott vor dem der greise Jakob anbetet, hat euch Nachkommenschaft (einen Erhalter) bereitet im Lande Aegypten [1]). Laßt nur gar keine Angst aufkommen deswegen in eurem Gemüte, denn ihr werdet heute mit uns trinken in trautem Verein.» Da die Männer dies hörten, ergriff sie großes Staunen, darob daß sie in's Haus des Königs zum Mahl geladen waren. Ihrer einige dachten: Ist's denn Traum oder Wahrheit, daß wir in des Königs Haus zum Mahl geladen sind [2])? Den Aegyptern gelten doch alle Hebräer als unrein, wie könnten wir denn heute mit dem Könige trinken?»

Josef hieß sie nun alle in den Speisesaal treten und mit der größten Freude und Furcht zugleich traten sie vor ihn. Er geruhte, die Schar der

[1]) Vgl. 566, 4. Gen. 45, 7. hier recht unpassend vorausgenommen.

[2]) Jedenfalls 1. pl. zu lesen, die 3. pl. ist versehentliche Wiederholung aus Z. 8.

Brüder sich lagern zu lassen, jedem von ihnen seinen Platz anweisend, je
nach dem Alter. Er hatte einen Becher zur Hand genommen und schlug
darauf; so rief er sie beim Namen und einer nach dem andern trat herzu.
Er hielt den Becher an's Ohr und schlug dann darauf, daß sie glaubten, er
86 vernehme alles was er sage, aus ihm. «Welches ist Ruben, der Aelteste?»,
sprach Josef, «er komme herüber und setze sich hier, zu oberst an der Ta-
fel, er, als der erste, hat seinen Platz an der Spitze der Brüder. Denn,
der erste Platz gebühret immer dem Alter. Komm Ruben, k. Simeon, k.
Levy, k. Juda, k. Issachar, k. Sebulon, k. Naftali und Dan, k. Gad und Asser.»
Benjamin aber nahm er (bei der Hand) und sagte zu ihm: «Und du Ben-
jamin, der du deines Bruders beraubt bist, gräme dich nicht, ich will dir
an Bruders Statt sein. Da ja dein Bruder Josef verloren ging, wie du er-
zähltest (?), will ich heute an Stelle des Bruders dich trösten.»[1] Sogleich nahm
Benjamin das Wort und sprach zu Josef: «Eine Bitte habe ich an dich, ge-
währe mir meinen Wunsch.» Josef fragt: «Was ist dein Begehr? Was
immer du willst, erbitte es von mir, ich will es dir tun.» Benjamin drauf:
«Diese Bitte habe ich an dich; daß dieser Becher mir Kunde gebe von Josef,
ob er noch am Leben, ob Sklave oder frei, oder ob er diese Welt schon
verlassen. Ich möchte erfahren, wie es ihm geht und dem Vater Nachricht
87 bringen, ganz wie es sich verhält. Vielleicht findet dann unser Vater Trost
in seinem Leide, denn seit Josef vermißt wird, ist er in Trauer.» Da be-
deuteten ihm seine Brüder, in ihrer Sprache redend: «Schweig, Knabe und
rede nicht wieder solche Worte, damit sich nicht aufrege und über uns in
Zorn gerate der Aegypterherr, den du, sobald du ihm in's Angesicht sahst,
deinem Bruder so ähnlich gefunden.» Josef sprach: «Habe nicht Kummer
um deinen Bruder, denn ich vernehme aus dem Becher, ob er am Leben
ist. Der Becher sagt, daß Josef lebt und wohlbehalten ist und zwar weile
er nicht fern, sondern ganz in der Nähe, sodaß es dir vergönnt sein wird,
ihn zu sehn.»[2] Während sie das Mahl genossen und sich ergötzten, mußten
sich die Männer wundern darüber, wie Josef mit ihnen gehandelt, indem
er sie alle nach dem Alter sich hatte lagern lassen; denn sie glaubten, der
Becher offenbare ihm alles Verborgene und mehr noch als über Josef
selbst mußten sie sich über diesen Becher wundern. «Welch ein Wissen
wohnt in diesem Becher, der Geheimes offenbart!» Josef aber saß allein

[1] Ps.-Bas.: Josef sprach zu Benjamin: «Du Jüngling, hast du keinen Bruder, zu welchem du dich setzen könntest? Geh, geh setze dich allein. Schade ist es für euch, daß jener andere Bruder jetzt nicht bei euch ist; sonst gäbe es jetzt kein schöneres Gelage, als das euere ...»

[2] Ps.-Bas.: Benjamin, vom Weine gesprächig geworden, erzählt beim Mahle von dem vermißten Bruder und des Vaters zwanzigjähriger Klage und bittet den «Herrn», auf den Becher, den «Offenbarer der Geheimnisse» zu klopfen, um zu erfahren, ob ihn ein Tier gefressen oder Menschen getötet haben. Während Josef sich im Gemache ausweint, machen die Brüder Benjamin Vorwürfe wegen seiner vorwitzigen Frage. Als Josef auf den Becher geklopft, blickte er sie lachend an, während sie vor Furcht fast starben und sprach zu Benjamin: «Dein Bruder lebt, o Jüngling, weder hat ihn ein Tier noch Menschen getötet. Wenn ihr wieder nach Aegypten kommt, Getreide zu holen, werde ich dir sagen, wo er ist.»



an einem Tisch und die Brüder hatten ihren Tisch für sich; auch die Aegyp-
ter aßen mit ihm für sich, denn sie durften nicht speisen mit den Hebräern.
Ihre Anteile reichte ihnen der gerechte Josef von seinem Tische aus, dem 88
jüngsten seiner Brüder aber, Benjamin, gab er fünf Anteile.[1])
Er rief den Hausobersten und redete mit ihm insgeheim: «Morgen früh
entlaß die Männer, daß sie ihres Weges ziehn, lade ihnen soviel Korn auf
als die Tiere zu tragen vermögen und lege jedem von ihnen das Geld
oben in den Sack. Jenen Becher, aus dem ich beständig wahrsage, den
lege dem jüngsten Bruder in den Sack, ohne daß er es merkt und sobald
sie auf dem Weg ein klein Stück vorangekommen sind, so verfolge sie und
jage ihnen Furcht und Zittern ein. Recht hart und unwirsch rede auf sie
ein und zornig heiße sie umkehren. Hüte aber wohl[2]) das Geheimnis, das
zwischen dir und mir besteht und verrate es niemandem; vernimmt es
einer, so stirbst du von meiner Hand.»
Der Hausoberst tat, was Josef ihm befohlen und die Männer zogen
fröhlichen Sinnes von dannen. Frohlockend begannen sie, einer nach dem
andern, zu sprechen: «Gepriesen sei der Herr, der uns Gnade gegeben
vor jenem Manne, daß er uns nicht behandelte, wie wir's uns vorgestellt
und uns nicht zu Sklaven machte unter dem bösen Volke der Aegypter.
Kommt, wir wollen schleunigst der ägyptischen Knechtschaft entfliehen, daß 89
nicht etwa noch der Becher ihm verrate, was wir Josef angetan. Und wenn
wir auch sterben müßten in Hungersnot im sichemitischen Lande, so wer-
den wir doch nicht wieder hieher zurückkehren zu den Aegyptern.»
Während sie nun so dahinzogen und hofften, aus Aegypten entronnen
zu sein, kam der Hausoberste ihnen nachgejagt und holte sie ein. Es sahen
ihn die Männer, wie er sie verfolgte — sie gerieten in Schrecken und Ver-
wirrung, sodaß sie nicht weiter gehen konnten vor Angst. Sie sagten
alle: «Glaubt nur, der Becher hat ihm die Geschichte mit Josef verraten und
deshalb will er, daß wir umkehren.» Sein Gesicht war entstellt, seine Stim-
me dröhnte wie die eines Löwen, es glühten seine Augen und er schlug
die Hände zusammen; gesträubt war sein Haar, zornbebend seine Stimme,
ja er biß sich sogar in die Lippe. Er schrie: «Mit Bösem habt ihr das Gute
vergolten. Kehrt um, ihr Lügner und Treulosen, nach dem Land Aegyp-
ten, ihr, die ihr nur angeblich ehrliche Leute seit, aber nicht wirklich, wie
wir geglaubt. Warum habt ihr so ganz entgegengesetzt an uns gehandelt
und das Gute, das wir euch erwiesen, mit Bösem vergolten? Es war euch
nicht genug, daß ihr zum Tisch empfangen wurdet, sondern ihr habt des
Königs Becher gestohlen, mit dem er weissagte. Habt ihr nicht gesehen,
wie er aus ihm alles heraushörte, was er sagte und wahrsagend daraus
alles Geheime vernahm? O hättet ihr Männer uns wenigstens etwas an-

[1]) Hier unterschlägt N. die biblische Notiz, wonach die Brüder sich bei dieser Gelegenheit bezecht hätten. Balai dagegen, hierin weniger feinfühlend, führt sie ziemlich breit und derb aus: weist Josef den Hausmeier an, ihnen möglichst vielen und starken Wein aufzunötigen, um ungestört den Becher in Benjamins Sack verstauen zu können. Bedjan glaubt in seiner histoire compl. p. 208 diesen Passus, weil Josefs und des Dichters unwürdig, einfach als unecht einklammern zu dürfen!

[2]) lies: *ezdahr* oder *wachzl* (Hausheer).

90 deres gestohlen, dann würde er nicht darnach schicken und euch nochmals behelligen.» Es erwiderten die Männer: «Höre, Hausoberster, was wir vor dir reden. Wir vertrauen auf Gott, daß wir nicht zu Schanden werden Unsre Hoffnung ist, heute nicht beschämt dazustehen, sondern als ehrliche Leute und Söhne eines Ehrenmannes erfunden zu werden. Komm nur heran und untersuche nach Belieben, dich zu vergewißern. Den Becher wirst du bei uns nicht finden, wie du meinst.» Darauf er zu ihnen: «Und wenn ich ihn nun doch finde, was dann?» Sie antworteten alle: «Dann sind wir Skaven deines Herrn. Aber was soll dir geschehen, wenn du ihn nicht findest?» Er gab zur Antwort: «Dann steinigt mich hier zu Tode.» «Kommt, laßt uns nachsehen, ich und ihr, um die Wahrheit zu erfahren!» Und sie führten die Untersuchung beim Aeltesten beginnend bis zum Jüngsten. Den Benjamin aber, bei dem der Becher war, behielt er bis zuletzt vor; doch als er alle geprüft und nun zu ihm kam, hielt er inne und sagte: «Dieses Gepäck untersuche ich nicht, er ist ja noch ein Knabe und weiß wohl nicht einmal, worum es sich handelt. Nun ihr Männer ziehet im Frieden nach dem Lande Kanaan, ich habe mich geirrt und bitte dafür um Verzeihung. Und wenn ihr begehret was ich zu Anfang zugesagt, so nehmt
91 Steine und werft sie auf mich, ich füge mich darein.» — Sie aber antworteten: «Wir wollen auch sein Gepäck untersuchen, wenn er auch der Jüngste ist, und wollen dich beruhigen, habe keine Angst vor uns.» Er zu ihnen: «Beim Leben Pharaos, ich folge euch nicht, die Bürde von diesem öffne ich nicht, wie ihr es haben wollt. Für Benjamin schwöre ich bei Treu und Glauben, daß er den Becher nicht gestohlen und in den Sack gesteckt hat. Zieht in Frieden und empfehlt mich eurem Vater; ihr seit unschuldig und habt des Königs Becher nicht gestohlen.» Sie erwiederten: «Beim Herrn der Heerschaaren beschwören wir dich, bevor du nicht auch seine Last durchsucht hast, ziehn wir nicht weiter [1].» Der Hausoberste spricht darauf: «Ihr habt mich beschworen, so kommt denn, wir wollen nachsehen, damit ihr nicht zu Lügnern werdet an dem Gotte eurer Väter.» Damit trat der Hausoberste mit ihnen herzu und öffnete den Sack, streckte die Hand hinein, griff und zog den Becher heraus. Wie die Männer ihn aus dem Sack herorkommen sahen, so schlug jeder mit der Hand an die Brust. Zitternd vor Angst standen sie, beschämt und erschrocken, Staunen und Bestürzung war über sie gekommen. Auf ihr Angesicht warfen sie sich zu Boden, vor den Hausobersten hin und bekannten wie aus einem Munde: «Wir sind deine Knechte.» Sie zerrissen ihre Kleider und wehklag-

[1]) Anders bei Balai, s. o. S. 79.

Efrämkommentar: Als der Becher sich in den Säcken nicht fand, da wurde er besorgt, er könne nun nicht mehr im Lande wohnen (da der Verdacht nun auf ihn fallen werde). Die Brüder trösteten ihn, untersuche nur auch den Sack des Jüngsten und kehre dann nach Hause zurück, dort wirst du den Becher gewiß finden. Wie um den Männern den Gefallen zu tun, legte er bloß die Hand an den Sack, da ist er ja doch nicht, worauf ihn Benjamin selber beschwor, auch seinen Sack zu untersuchen. Da griff er nachläßig hinein und zog den Becher heraus.

Eine außersyrische Parallele zu diesem Zug gibt es m. W. nicht.



ten alle zumal. So kehrten sie nach Aegypten zurück, die Scham im Gesicht und traten vor Josef. Das Haupt ließen sie hängen vor Furcht und Schande; 92
glaubten sie doch, nun Sklaven bleiben zu müssen für immer.

Sowie Josef sie sah, schrie er laut auf, schüttelte sein Haupt, biß in seine Lippen und machte sie zittern: (mit den Worten:) «Weh euch, ihr Ehrlichen, die ihr es nur dem Namen nach seid, da seht ihr nun, wie ihr Gutes mit Bösem vergeltet. Böse Schuld habt ihr vor Gott und mir hat er euch überliefert, um Rache an euch zu nehmen. Wenn ihr mir, der ich euch Gutes erwiesen, mit Bösem gelohnt habt, wie würdet ihr dem erst lohnen, der treulos an euch gehandelt?» Damit nahm er den Pokal zur Hand, scheinbar im Zorn, schlug ihn an und hielt ihn an sein Ohr, auf seinen Ton hinhorchend: «Tretet vor mich hin, ihr Lügner und höret was der Becher zu sagen hat, den ihr gestohlen.» Sie antworteten: «Höre, Herr König und laß uns vor dir reden. Da wir wissen[1]), daß der Becher alles Verborgene offenbart, was sollen wir da noch sagen und womit uns rechtfertigen, da doch der (Beweis des) Diebstahl(s) von uns selbst und aus unserem Sacke ausgegangen ist?» Der Becher der zu den Menschen reden kann, hat uns den Mund geschlossen und wir wüßten nicht was sagen. 93
Doch nicht wir alle haben deiner Hoheit den Becher geraubt, einer hat ihn gestohlen, einer als Dieb uns alle beschämt. Und gerade der, den du ausgezeichnet durch (besonders viele) Anteile beim Mahle, er, hat ihn gestohlen, er, den du mehr erhoben als uns alle, hat uns verhöhnt; seiner Mutter gleicht er, die dem Vater Laban die Götzenbilder gestohlen und Josef war ihm gleich, oder noch schlimmer. Frech war er und doch gefiel er dem alten Vater so, daß er ihn wahrhaftig mehr liebte als uns alle.[2]) Er sah, im Traum, wie unsere Garben sich vor der seinigen verneigten, was bedeuten sollte, daß wir alle vor ihm niederfallen und anbeten müßten. Und nicht begnügte der Sohn der Diebin sich mit all seinen Brüdern, nein auch Vater und Mutter sollten, so meinte er, sich vor ihm beugen. Schon daraus kannst du seinen Betrug erkennen und wie wenig seine Traumgesichte und all sein Gerede auf Wahrheit beruhte: seine Mutter ist seit langem Staub geworden im Grabe und doch träumte ihm, sie werde vor ihm als König, einst huldigen.[3]) Er hoffte wohl, durch seine Träume König und dieser, sein Bruder, der den Becher stahl, dadurch reich zu werden.
Aber was wollen wir viel Worte machen vor deiner Hoheit, wir alle sind 94
nun einmal deine Sklaven, von jetzt an und für immer!»

Josef sprach: «Ich sage, ihr seit keine ehrlichen Leute und wenn ich denn Becher reden lasse, so tut auch er mir kund, daß ihr nicht ehrlich seid.

[1]) *ha* statt *la jadeinan*.

[2]) Die Efrämhomilie: «Rahel und ihr, deren Söhne, ihr waret ein Aergernis für unseren Vater. Josef wollte regieren über uns und wurde verdientermaßen vom wilden Tiere verschlungen und du stürzest uns nun in Schande. Und seid ihr nicht Söhne der Rahel, die dem Vater die Bilder stahl und es dann ableugnete?» (Darauf Klage und Selbstverteidigung Benjamins.) scheint hier eher die Erzählung Balais als die Narsais vorzubereiten, indem sie (wie auch Ps.-Bas.) die Brüder schon auf dem Rückweg Benjamin Vorwürfe machen läßt, N. aber erst vor Josef.

[3]) s. o. S. 91, Anm.

Statt mir (wahrheitsgemäß) zu sagen, daß ihr eine Brut von Chaldäern[1])
seid, gebt ihr euch für Ehrliche und Söhne solcher aus. Was euren Vater
anbelangt, von dem ihr saget, daß er ein Ehrenmann sei, so ist nie erhört
worden in der Welt desgleichen, was er verübt hat. Er erfrechte sich, in
der Gestalt Esaus vor Isaaq zu treten und so stahl er hinterlistig seinem
Bruder den Segen und floh nach Haran. Dort betrog er den Laban,
mittelst Ruten, die er kunstfertig schälte und die er an Wasserläufen vor
den Schafen befestigte, so daß sie Junge warfen, gefleckt und bunt gespren-
kelt. So plünderte er den Reichtum Labans, eignete sich ihn an und ging
damit auf und davon.[2]) Beim Leben Pharaos, ich schicke hin und lasse ihn
hieher bringen, dann soll er das ganze Land Aegypten mit Kleinvieh füllen.»
Sie warfen ein: «In seinen jungen Jahren tat er dies, jetzt ist er alt und
nicht mehr im Stande Schafe zu weiden.» Josef darauf: «Dann soll er am
Boden sitzen und Ruten schälen, damit die Hirten sie befestigen können
95 vor den Schafen. Ruben, du Erstgeborner, zu dir sage ich nun: «Komm,
horch auf und vernimm, denn sehr viel hat der Becher im Zorne wider
dich zu klagen und wenn wahr ist, was er mir sagte, so ist's etwas ent-
setzliches, das wahrlich den Tod verschuldet einem jeden, der es tut. Bebt
dir nicht das Herz ob dem, was du im Frevelmut verübt? daß du bei Bilha,
dem Kebsweib deines Vaters gelegen, gleich ihm! Simeon und Levi, viel
Klage führt der Becher wider euch, weil ihr die Stadt Sichem verwüstet
habt um Dinas willen. Und du Juda, gar schändlich ist, was du getan;
der Becher verrät mir, wie arg dein Frevel war, daß du, schon im Besitz
von Kindern und Kindeskindern, deine Schwiegertochter geschändet hast
und noch ausschweifend und buhlerisch warst, wie eine Dirne. Und et-
was gar Entsetzliches habt ihr Männer begangen, sagt der Becher, furcht-
bar ist der Frevel, den ihr zusammen dort auf dem Felde verübt. Wo
habt ihr gehört, in aller Welt, seitdem sie steht, daß einen Bruder seine
Brüder arglistig verkauften um zwanzig Silberlinge. Er trug euch an seinem
96 Busen Speise zu, den Friedensgruß im Munde; ihr aßet sein Brot, aber
ihn und seine Friedensworte nahmt ihr nicht auf. Schonungslos zogt ihr
ihn nackt aus und sonder Erbarmen zogt ihr eure Schwerter, ihn umzu-
bringen. Was hat er denn Feindseliges euch angetan, daß der Wider-
sacher der Menschen in euch eiferte, ihn zu töten? Ihr habt seiner Jugend
nicht geschont, als ihr ihn in Fesseln legtet und nackt in die Zisterne warft;

[1]) Dies Wort scheint, wenn auch in den mir zugänglichen Wörterbüchern nichts davon verlautet, seinen interessanten Bedeutungswandel im Syrischen noch fortgesetzt zu haben und bei Narsai nicht mehr ~~Zauberer~~, Wahrsager zu bedeuten, sondern vielmehr Landstreicher, Abenteurer, Spion, internationaler Hochstapler und dgl. wurzelloses Volk, s. o. S. 110.

[2]) Aehnlich unehrerbietig redet J. von seinem Vater bei B a l a i im Verhör bei der 1. und 2. Reise, 96. s. o. S. 24, (während er seine Mutter wegen der Entführung der Götzenbilder entschuldigt, sie hätte nur den Götzendienst im Vaterhause bekämpfen wollen, worauf Juda treffend erwidert, dann werde Benjamin den Becher auch nur entwendet haben, um den Aegyptern die Wahrsagerei abzugewöhnen.) — An dieser Stelle wohl die engste, wenn auch nicht wörtliche Berührung zwischen Narses und Balai (hist. compl. 247).



wenn ihr euch seiner nicht erbarmen wolltet, trotz seinen Tränen, warum
schontet ihr dann nicht euren Vater, der ihn so sehr liebte? Weh (Pfui)
über euch, daß ihr die Liebe zum Bruder soweit von euch wieset, daß ihr,
als er flehend zu euren Füßen lag, kein Mitleid mit ihm hattet. Er be-
schwor euch: ‚Blicket gen Himmel und verkauft mich nicht,' ihr aber schau-
tet erdenwärts und verkauftet ihn um zwanzig Silberlinge. Ja, ihr trugt
keine Scheu, ihm den Rock auszuziehen und mit Bocksblut ihn zu besudeln
aus listiger Berechnung. Zwar werden in der Welt (auch sonst viele) Skla-
ven verkauft, das ist wahr, aber nackt verkauft man sie nicht, wie ihr es
getan.[1]) Wenn ihr von den Arabern zwanzig Silberlinge fordertet: ‚Die
Nahrung eines Tages gebt uns als Kaufpreis, dann führt ihn als Sklaven
fort' — wer hat euch dort draußen, in der Einöde, solche Gemeinheit ge-
lehrt, den Rock des Rahelsohnes mit Blut zu besudeln? Vielleicht habt
ihr an jenem Rocke dort einem Geheimnis Ausdruck gegeben, daß ihm
beschieden sei, Herrscher zu werden, oder daß er Herrscher geworden.»[2])

Als jener so gesprochen zu den Brüdern, traten sechs greise Männer
herein und neigten sich vor ihm. Gar ehrwürdig war ihr Aussehen, schön
im Altersschmuck, nicht aus Aegypten und nicht aus Gilead stammten sie. 97
Weder die Aegypter noch die Hebräer kannten sie, denn aus einem Lande
fern von Aegypten waren sie hergereist, nur von Josef wurden sie erkannt
durch Kundmachung des Geistes. Er offenbarte Josef, daß es die Araber
waren, die ihn bei Dothan kauften[3]) und an Potifar, den Obersten der
Schergen, verkauften. Dem Hausobersten gab Josef ihretwegen Auftrag
(sie also anzureden): «Tretet näher, Greise, und saget, was euch hergeführt?»
Josef selbst sprach: «Ihr Aegypter, wundert euch und staunet über die ehr-
würdigen Greise, die von Jugend an so rüstig geblieben sind. Sagt mir
offen, Männer, warum ihr hergekommen, ich möchte gerne wissen, was
ihr wollet, daß ich für euch tun soll. Beim Leben Pharaos schwöre ich
euch, daß ich keine andere Sache beginnen werde, ehe euer Anliegen erle-
digt ist.» Da tat einer der Greise den Mund auf und sprach zu Josef
also: «Vernimm Herr König die Worte deines Knechtes und erhöre ihn
eilends. Salz ist deine Rede und Aegypten ist deiner Weisheit voll.
Die Menschen alle sehnen sich nach deinem Anblick und lauschen auf dein
Wort. Unser zehn Männer waren wir einst, unser sechs sind geblieben
— sie stehen vor dir — und vier sind gestorben. Im Handel sind deine
Knechte tätig gewesen einträchtiglich; wir hatten nämlich vereinbart, keiner
dürfe vom Andern sich trennen, nun aber wurden wir vom Tode ge- 98
schieden. Jetzt, bei Anlaß der Hungersnot, in unsern Geschäftsbüchern
blätternd, fanden wir eine Urkunde, die zwanzig Jahre her datiert, aus
der Zeit, da unser Geschäft noch in Blüte stand. Mit Rosinen, Balsam,

[1]) s. o. S. 59.

[2]) d. h. der blutigrote Rock war eine Verheißung auf den Purpurmantel, im alten Orient bekanntlich das eigentliche Kennzeichen des Herrschers. — Obige Uebersetzung von 96, 18 ist zwar auch nicht befriedigend, aber doch weit näherliegend, als die von Weil vorgeschlagene.

[3]) lies *carbaje d'zabnuk* (Hausheer).

Pistazien, Nüssen, Ladanumharz und Granatäpfeln hatten wir unsere Kamele beladen und befanden uns auf dem Wege nach Aegypten. Wir waren mit der Karawane auf die Höhe von Gilead[1]) gelangt, da stießen zehn Wegelagerer auf uns. Da wir sah'n, wie die Räuber ihre Schwerter zogen und gegen uns anrückten, da ließen wir unsere Kamele dahinten und suchten unser Heil in der Flucht. Sie aber, als sie inne wurden, daß wir Angst hatten vor ihnen, warfen ihre Schwerter fort, folgten uns und holten uns ein. Sie zogen einen Jüngling aus einer Zisterne herauf, der sehr schön war, bestimmten seinen Preis und verkauften ihn und so kam er mit uns nach Aegypten. Nachdem wir hier alle unsere Ware verkauft, erwarb auch den Jüngling ein Mann Namens Potifar. Hier ist noch das Geld, es ward aufbewahrt bis auf den heutigen Tag und nie geteilt. Befiehl Herr König, daß wir die Urkunde verlesen, entscheide zwischen uns.»

Als Josef die Worte der Greise gehört, gab er zur Antwort: «Gebt
599 mir die Urkunde über den geraubten[2]) Sklaven, den ihr verkauft habt. Als ihr den Sklaven ‚auf dem Felde' kauftet, gab man euch ein Schriftstück und nun sagt ihr, ihr hättet ihn dem Potifar verkauft. Seht nun zu, ihr Handelsleute, wenn eure Worte stimmen mit der Schrift, so seid ihr im Recht und niemand kann euch des Truges zeihen. Wenn ihr aber gelogen habt, so achtet wohl auf diese Männer, die einen Becher stahlen und nun beschämt dastehen vor ganz Aegyptenland. Gebt mir, Greise, euren Namen an und den des Sklaven.» Ihr Wortführer gab Bescheid: «Dies sind die Namen deiner Knechte: ich bin Schabai, dieser Rab-Akkare, der dritte Bar Schaba, dieser vierte Sabqor, der fünfte Jaballaha und der sechste Hablab[3])

---

[1]) oder Ramoth-Gilead? Dothan lag aber in Samarien.

[2]) «geraubt», also hier von den Brüdern, s. o. S. 62.

[3]) Basilius: Die Händler (hier sind es nur drei, mit Namen Hachana, Masablaha, Rab-Akkare), die J. von den Brüdern gekauft hatten, traten herein, verneigten sich vor J. und sprachen: «Vor zwanzig Jahren fanden wir auf einer Reise auf dem Feld bei Dothan Männer, die sagten: ‚Ihr Araber, kauft uns diesen Mann ab, der uns alle Tage von der Herde davonläuft.' Wir kauften ihn für zwanzig und verkauften ihn wieder für dreihundert Silberlinge.» J. nahm von den Händlern den Kaufbrief, den sie für ihn geschrieben und zeigte ihn den Brüdern mit den Worten: «Ist einer unter euch, der hebräisch lesen kann?» Sie: «Ja, Herr, Ruben.» Als der aber das Schriftstück entfaltete, sah er seinen eigenen Namen an erster Stelle geschrieben. Josef: «Lies!» Ruben: «Bei deinem Leben, meine Augen sind schwach, wie die meiner Mutter, dein Knecht kann nicht lesen.»

*J. läßt sodann, etwas abrupterweise, den Hausmeier nochmals den Becher bringen, „da sie die Wahrheit nicht sagen wollten" und dreimal mit dem Finger (nicht wie bei Firdusi mit einem Stäbchen) daran klopfend, sein Ohr daran haltend und lachend, kündet er dem Ruben seine Sünde mit Bilha, Simeon und Levi die Zerstörung Sichems, den Brüdern allen den Betrug mit dem blutigen Rock (von dem J. natürlicherweise noch nichts wissen konnte) und den Verkauf.*

...«Nun hat Gott jene Kaufleute, die ihn von euch kauften, geschickt, daß sie euere Ankläger seien.» Und er brachte einen Mann und befahl ihm: «Lies das Schriftstück vor ihnen.» Und es lautete so: «Wir, Ruben (etc.), verkaufen den Sklaven, namens Josef, den arabischen Kaufleuten um zwanzig Silberlinge.» Und J. fuhr sie hart an: «Ihr Männer seid des Todes schuldig.» Da fielen sie vor ihm nieder, wie tot vor Schrecken. Als er sie so sah, erbarmte sich sein Herz über ihnen. — Die unorganische Einfügung der Szene bei Narsai, besonders der unvermittelte Uebergang am Schluß, deutet darauf hin, daß sie nicht seine Erfindung ist.



und der Name des Sklaven, den der Oberste der Schergen kaufte, Josef. Was aber die Verkäufer betrifft, so kennen wir deren Namen nicht. Das ist nun die Vertragsurkunde, die sie schrieben und uns übergaben, nimm und lies.» Josef fragte: «Ist sie hebräisch geschrieben?» und Schabai bejahte es. Josef befragte dann seine Brüder über die Schrift und sie antworteten: «Deine Knechte kennen sie.» Da sprach Josef: «Ruben, Erstgeborner der Brüder, komm, lies diese Schrift! Siehe, ich verzeihe alles, was 600
ihr getan.» Ruben nahm die Urkunde und öffnete sie zum Lesen, da sah er, daß es Judas Handschrift war und er erschrak und wußte nicht was sagen, er war ja nicht dabei gewesen, als sie ihn verkauften. «Höre, o König und zürne deinem Knechte nicht, ich habe schwache[1]) Augen, wie meine Mutter und kann nicht sehen.» Da trat Juda, der der Schrift wohl kundig war, herzu und schickte sich an, zu lesen; aber beim Anblick der eigenen Handschrift fuhr ihm ein Schrecken in die Glieder: «Höre, Herr König, der Becher hat mich zu Tode geärgert, ich sehe nichts, meine Augen sind voll Schmerzenstränen.» Da sprach Josef: «Gebt mir den Pakt und laßt die Hand davon.»

Sie antworteten: «Wir sind deine Knechte, auf Gnade oder Ungnade.» Doch Josef: «Nein, nicht geziemt mir so zu handeln, daß ihr alle Sklaven werdet in Aegypten wegen dieses Bechers. Ihr zehn kehret unbehelligt heim zum Vater und bringet Korn den armen Hungernden zu Hause. Nur den Jüngsten hier, der sich erfrechte, den Königsbecher sich anzueignen, den laß' ich nie wieder hinaus aus diesem Land, ihn halte ich zurück als Sklave, wegen des Bechers, daß er ein Sklave der Sklaven werde für immer.» Es hörte Juda, der sich für Benjamin verbürgt, den 601
Richterspruch, den Josef über den Jüngling fällte. Entsetzen, Angst und Zittern erfaßte ihn darob; er fiel vor Josef nieder und suchte ihn umzustimmen seinethalb: «Beim Leben Pharaos, den du liebst über alles, nicht Herr soll bestehen das Urteil, das du fälltest über Benjamin. Ich will Sklave hier in Aegypten sein statt Benjamin, ihn aber laß mit deinen Knechten heim zum Vater ziehn. Ich will Sklave in Aegypten sein, ja, Sklave der Sklaven, der Jüngling aber ziehe heim und sei die Stütze unsres greisen Vaters Jaqob. Mir hat der Vater ihn anvertraut und unter Eid hab' ich ihn weggeführt; der den Becher gestohlen, der bin also ich, weil ich für ihn gebürgt habe. Ich sprach: ‚Vater, ich will dir gegenüber die Schuld tragen, all mein Leben lang' und nicht geschehe es, daß mein Vater mich verfluche und ich auf ewig verflucht sei.» Da fing Benjamin an zu weinen, mit kläglicher Stimme aufschreiend: «Weh mir, ob dem was mir geschehen. Ich bin der geringste der Knechte, obschon ich den Becher nicht gestohlen. Und dir, Vater, wehe, daß du dich trenntest von dem Geliebten. Mit großem Herzeleid wirst du, Greis, in's Grab hinabsteigen, weil die zwei Rahelsöhne dir entrissen sind und du ihres Anblicks beraubt bist. Bei dem Allmächtigen, den Jaqob schaute bei Bethel — bei der Offenbarung Jaqobs, den der Herr mit einem Lamm auslöste — bei dem, der 02
zu Abraham sprach: ‚halte deine Hand zurück' — beim Tode derer, die

---

[1]) Weil will statt *makikan* nach Gen. 29, 17 *rakikan* (Triefaugen?) lesen.

mich geboren hat und alsdann starb — bei der Liebe unsres Vaters Jaqob und der Liebe seiner Söhne — beim Hingang des teuren Erbes, unseres Bruders Josef, bin ich mir nicht bewußt, den Becher gestohlen zu haben, den ihr bei mir fandet, und ich habe auch nicht bemerkt, daß ein Andrer ihn genommen und in den Sack getan. Und wenn der König dem Sklaven und seinen Schwüren nicht glauben will, so frag' er doch den Becher, der wird's schon an den Tag bringen, wer ihn gestohlen hat. Wenn er dann sagt, daß ich der Dieb sei, so verbrenne mich mit Feuer, hab' ichs aber nicht getan, so verdiene ich auch nicht, fern von meinem Vater bleiben zu müßen.» Bis hieher hatte Josef vermocht, an sich zu halten, aber da er seinen Bruder in schmerzliches Klagen ausbrechen sah, konnte er's nicht mehr ertragen. Als er ihn schwören hörte beim Tode Rahels und beim Verschwinden Josefs, da übermannte ihn selbst das Weh und er brach in bitteres Weinen aus. Er sah seine Brüder an, die aus Scham zu Boden blickten und Benjamin, der niedergeschlagen war von Hoffnungslosigkeit und hob an und sprach: «Ich bin Josef, euer Bruder, den ihr den Midianitern verkauft habt meiner Träume wegen. Ich bin Josef, dem ihr den Rock auszoget und den ihr nackt in die Zisterne warft. Ich bin Josef, der zu euch sprach (?): ‚Der Weg, den ich nun gehen muß, ist ein Bewährungsmittel für
13 alle, die ihn gehen'.» Darauf sanken sie alle vor ihm auf's Angesicht, denn das geheimnisvolle Walten des Allmächtigen hatte sie überwältigt. Nun waren ja die Träume Josefs und ihre Deutung in Erfüllung gegangen, denn die Brüder alle lagen ihm zu Füßen, wie er es geträumt. Josef sprach: «Erschrecket nicht darob, ängstigt euch in keiner Weise. Um euretwillen schickte mich der Herr hieher, damit nicht der harte Hunger euch aufreibe im Land Kanaan. Ihr waret zu bösem Tun entflammt und habt mich verkauft, aber Gott in seiner Gnade wandte es zum Guten, wie ihr seht. Zieht nun heim und meldet dem greisen Jaqob, Josef lebe, und enthebet ihn der Trauer, die ihn umhüllt. Der ihm einst den Rock gebracht als Todesbotschaft, derselbe bringe ihm nun auch die frohe Botschaft, daß Josef lebt.[1]) Wenn jener ihn verfluchte, als er ihm überbrachte das blutbefleckte Kleid, so wird er ihn jetzt segnen für diese zweite (Kunde), daß Josef Herr von Aegypten sei. Dieser eile voraus und Benjamin nehme er mit sich, damit unser greise Vater ihm auch glaube, was er sagt.» — Und alsbald, da Josef sprach: «Ich bin's», da eilten die beiden, er und Benjamin, auf einander zu und umarmten sich. Und so laut gaben Josef und die Brüder samt Benjamin ihrem Leid und ihrer Freude Ausdruck, daß sogar der König davon hörte. Nicht allein Josefs Stimme vernahm der Pharao, vielmehr auch die der Brüder und Benjamins durcheinander. Es mischte sich die Klage Josefs und der Brüder, so laut, daß sie selbst zum großen König drang. Während Josef und die Brüder sich so ausweinten, sprach wohl Benjamin in seines Herzens Freude also: «Ist dies ein Traum nur oder ist es Wahrheit, daß ich dich umarme und du mich in großer Freude? Darf

---

[1]) Im I. Memra bringen die Brüder insgesamt den blutigen Rock heim, s. o. S. 67, 94. Mit der Angabe, daß der Ueberbringer Ruben gewesen sei (s. folg. S.) steht Narsai vollends allein.



ich glauben, daß du Josef bist, — oder etwa doch nicht? — sehe ich doch ganz Aegypten vor dir zittern.»

Nachdem all dies gesprochen war, wie ihr vernommen, da verabschiedete Josef seine Brüder frohgemut. Er rüstete sie aus mit allen Gütern, die Aegypten bot: Gold, Silber, echten Edelsteinen und kostbaren Gewändern. Benjamin schenkte er überdies dreihundert Silberlinge, außer den Kleidern und den Anteilen, die sie mitbekamen. Josef sprach: «Zieht heim und bringet mir den greisen Jaqob und alles, was sein ist, damit er hier in Aegypten allen seinen Kummer vergesse.» Er gebot ihnen, sie sollen 05
sich ihre Häuser dort nicht reuen lassen und sich nicht abhalten lassen, nach Aegypten überzusiedeln. — Als nun Josefs Brüder aufbrachen aus Aegypten, mit Reisevorrat versehen, da zog viel Volks mit ihnen. Aegypter gaben ihnen das Geleite und sprachen ihnen zu: «Zieht im Frieden und verziehet nicht zurückzukehren. Gesegnet sei das Geschlecht, aus dem uns der Mann gesandt ward, der durch Weisheit König geworden ist und Aegypten regiert. Zieht im Frieden und bringet bald den greisen Jaqob her, daß er, wenn auch ein Greis, noch (seines Lebens) Früchte sehe und wieder jung werde.» Sie machten ihre Reise auf Wagen, die der Pharao ihnen gesandt, und Ruben eilte voraus, dem Vater die frohe Kunde von Josef zu bringen. Er hob an und sprach: «Frohe Kunde für dich, Vater, die voller Freude ist. Denn dein Sohn Josef lebt noch im Aegypterland, und niemand darf dort Hand oder Fuß bewegen ohne seinen Willen; zum Könige ward er gemacht über Pharaos Haus und alles, was ihm gehört.» Jaqob antwortete: «Ich kann nicht glauben das was ihr mir da sagt; kehrt auch nur mein Sohn Benjamin zurück, so acht ich das schon viel. Ihr sagtet einst, ein wildes Tier habe Josef zerrissen auf dem Felde; wie kann 06
es nun wahr sein, daß er König geworden über Aegypten?» Während er noch redete, kam Benjamin herein und auf ihn zu, erhob laute Freudenrufe und sprach also: «Tröste dich, Vater, und erhole dich von deinem Kummer, denn dein Sohn Josef lebt annoch im Land Aegypten. Frohlocke, Vater, und freue dich über Josef, denn er lebt und sehen wirst du ihn als König und Herrscher über ganz Aegypten.»[1])

---

[1]) Dies kann, schon weil ein Epilog fehlt, nicht der ursprünglich gewollte Schluß des Gedichtes sein. Zum mindesten wird N. die Erzählung, wie Efraem, bis zum Wiedersehen mit Jakob weitergeführt oder doch dies zu tun beabsichtigt haben, wahrscheinlich aber (wie Ps.-Bas. und Balai) gar bis zu Josefs Tod. Ob der Schluß verloren ging, oder ob der Dichter an der Vollendung seines Werkes gehindert ward, werden wir wohl nie erfahren.

Wir verzichten darauf, auch den Schlußmemra (pag. 609—628 der Bedjan'schen Ausgabe) in Uebersetzung wiederzugeben, **erstens**, weil derselbe offenbar nicht einen ursprünglichen Bestandteil des Josefgedichts, sondern eine spätere Wucherung desselben darstellt, (siehe Abhandlung S. 39 f.), und **zweitens**, weil er fast ausschließlich bloße Phantasieübungen des Schreibers (vielleicht eines Schülers von Narsai) enthält, also für die Motiv**geschichte**, die uns hier vor allem interessiert, wenig Bedeutung hat.

Dagegen gedenke ich ein von dem oben übersetzten völlig verschiedenes Josefgedicht, das in der (mir erst während der Drucklegung bekannt gewordenen) Narsai-Edition von **Mingana** (Mosul, 1905) enthalten ist, in einem Nachtrag zu besprechen und Übersetzungsproben daraus vorzulegen.

# BERICHTIGUNGEN.

Seite 12, Z. 21-5: Will nur heißen, daß die Abhängigkeit Narsais von Bas. nicht strikte bewiesen werden kann; da sie aber doch viel wahrscheinlicher ist als das umgekehrte Verhältnis, bezeichne ich im motivgesch. Teil die zahlreichen Parallelen einfach so: N. nach Ps.-B.

» 32 Anm. : und vor E. schon bei Bardesanes u. Harmonios

» 38, Z. 19 irrtümlicherweise hier angeführt, vgl. S. 92 A.

» 62, Anm. 3: No. 31 st. 27

» 79, Z. 6 v. u. : Nars. p. 590 st. 97

» 87, Anm. 2: ... und Mystiker

» 107, Z.3: Nachträglich ist mir doch zweifelhaft geworden, ob man mit Weil das emphatische *saka d'sake* am Anfang d. Strophe = *sak sakin* fassen darf; eher wohl als Anrede: «Grund (aller) Gründe» o. ä.

» 110, Z. 4: Zierat

**Die Seitenzahlen am Rande, auf die im motivgeschichtlichen Teil verwiesen wird, beziehen sich auf die Bedjan'sche Ausgabe.**

# LEBENSLAUF.

Als Sohn von Pfarrer Arnold Näf und Luise Schnorf bin ich am 10. September 1878 in Rüschlikon geboren. Nach Absolvierung des Zürcher Gymnasiums studierte ich Theologie an den Universitäten Zürich, Basel, Berlin und Marburg, und bestand im Frühjahr 1902 die Concordatsprüfung für den Kirchendienst. Mein immer rege gebliebenes Interesse für das hebräische alte Testament und seine morgenländischen Zusammenhänge bestimmte mich, in vorgerückteren Jahren noch ein systematisches Studium orientalischer, vor allem semitischer Sprachen und Literaturen zu beginnen; dieses fand dann zu Ende des Sommersemesters 1922 in der Doktorprüfung seinen äußern Abschluß.

Es ist mir Bedürfnis, auch an dieser Stelle meinen verehrten Lehrern, den Herren Professoren Hausheer, Heß und Tschudi, für alle Anregung und Förderung, die sie mir in ihren Vorlesungen und Uebungen, sowie auch im persönlichen Verkehr haben zu Teil werden lassen, meinen wärmsten Dank zu bekunden. Insbesondere schulde ich dem Herrn Referenten Dank für die Ratschläge, mit denen er meine Arbeit begleitete, sowie für die vielen Ergänzungen und Berichtigungen, die er meiner Narses-Übersetzung zu Gute kommen ließ.